

LOGOS

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT
FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR

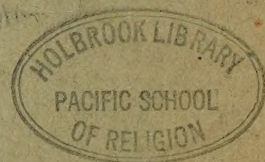
★

UNTER MITWIRKUNG VON

BRUNO BAUCH · JULIUS BINDER · ERNST CASSIRER
EDMUND HUSSERL · FRIEDRICH MEINECKE · RUDOLF OTTO
HEINRICH RICKERT · EDUARD SPRANGER · KARL VOSSLER
UND HEINRICH WÖLFFLIN

HERAUSGEGEBEN VON

RICHARD KRONER



BAND XIX
HEFT 1

HOLLAND-HEFT



1 9 3 0

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

116216

LOGOS

INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE DER KULTUR

Unter Mitwirkung von

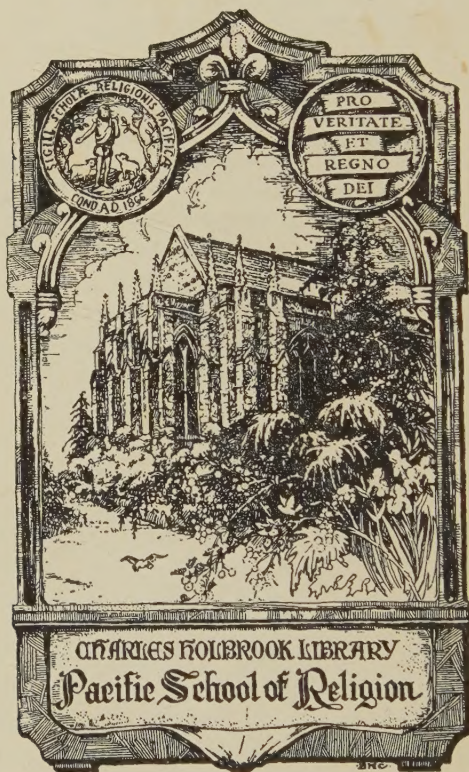
BRUNO
HUSSERL
R

DMUND
EINRICH

Jährlich erscheint
des Hefes richtet

Beiträge und Anfrag
Manuskripten ist ei

Ver



gen. Der Preis
XIX, Heft 1 im

eg 81, zu richten.
dung beizulegen.

	Seite
essing	1
...	57
...	82
...	105
...	110
...	124
...	138

Versuch einer Ei
Die Ehe. Von J.
Das »Sein« des

Die Gewohnheit als zweite Natur. Von W. L. Thieme
Besitz und Eigentum. Von S. A. van Lunteren
Der Begriff des positiven Rechts. Von B. M. Telders
Zur Lehre vom Urteil. Von H. G. ten Bruggencate

Mit 1 Beilage der Firma Max Niemeyer, Halle und 2 Beilagen der
Verlagsbuchhandlung.

Albert Schweitzer

DIE MYSTIK DES APOSTELS PAULUS

1930. XVI, 407 Seiten

M. 16.—, in Ganzleinen geb. M. 19.—

Diese Studie gilt nicht nur dem so rätselhaften System der Mystik Pauli, sondern zugleich dem Problem der Hellenisierung des Christentums. *Schweitzer* behauptet bekanntlich, daß die Lehre Jesu und der Glaube des Urchristentums durch und durch eschatologisch bestimmt sind. Nun stellt sich die Frage, ob Paulus ebenfalls in dieser Art eschatologisch denkt, oder ob er ein schon hellenisiertes Christentum vertritt. *Schweitzer* führt den Gedanken durch, daß die paulinische Mystik des Seins in Christo rein auf eschatologische Vorstellungen zurückgeht und aus einer Überspannung der Erwartung der Verwandlung der Gläubigen bei der Wiederkunft Jesu entstanden ist. Aus der Eschatologie begriffen, erweist sich die so kompliziert anmutende paulinische Mystik als etwas Elementares und Einfaches.

Adolf Deißmann

PAULUS

Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze. Zweite, völlig neubearbeitete und vermehrte Auflage. Mit 5 Tafeln in Lichtdruck und Autotypie, sowie 7 Diagrammen

1925. In Ganzlwd. geb. M. 12.50

★

LICHT VOM OSTEN

Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt. Vierte, völlig neubearbeitete Auflage. Mit 83 Abbildungen im Text

In Ganzleinen gebunden M. 18.—

Deißmanns Licht vom Osten gehört längst zu den in unserer Wissenschaft fest eingebürgerten Büchern: in 3 deutschen und 2 englischen Auflagen ist es weit über die Grenzen der gelehrten Welt verbreitet. Das Buch erfüllt vor allem eine höchst wichtige pädagogische Aufgabe, indem es die Welt der Papyri und der Inschriften in ungemein anziehender Form zu beleben weiß.

(Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 1923, H. 1/2.)

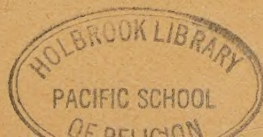
Ernst Lohmeyer

GRUNDLAGEN PAULINISCHER THEOLOGIE

(Beiträge zur historischen Theologie I.)

1929. M. 15.—

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen



Philosophische Zeitschriften

PHILOSOPHIE UND SCHULE

Blätter für den Unterricht in Philosophie und die
philosophische Vertiefung der Schulwissenschaften

In Verbindung mit

Ernst Krieck und Hans Leisegang

Herausgegeben von

Rudolf Odebrecht

Band I, Heft 1 **Rudolf Odebrecht**, Wesen und Ziele des philosophischen Unterrichts. **Hans Leisegang**, Der Begriff. Eine Schulstunde. **Johs. Erich Heyde**, Der Weg zum Selbstdenken. Textprobe: **R. Descartes**, Abhandlung über die Methode II, § 14—17. Zeitschriftenschau.

Heft 2 **Ernst Vowinkel**, Fragestellungen der Gegenwart in der philosophischen Arbeitsgemeinschaft. **Ernst Krieck**, Erziehungswissenschaft und Pädagogische Akademie. **Max Vanselow**, Philosophische Behandlung eines lyrischen Gedichtes. **Rudolf Odebrecht**, Das Unendlichkeitsproblem im Mathematikunterricht der Prima. Textproben: **Bernard Bolzano**, Wissenschaftslehre. 1837 I. Band § 87, Umschau.

Heft 3/4 **Hans Schlemmer**, Jugendliches Seelenleben und Philosophie-Unterricht. **Kurt Neufeld**, Das Kausalitätsproblem im Physik-Unterricht. **Friedr. Karl Feigl**, Schiller als Philosoph und die philosophischen Arbeitsgemeinschaften an höheren Schulen. **Paul Bommersheim**, Über eine Möglichkeit philosophisch-propädeutischer Durchgestaltung des Biologie-Unterrichtes. **Hans Leisegang**, Philosophische Schüleraufsätze. Besprechung: **Lehmann, Kerschensteiner**.

Es erscheinen jährlich 6 Hefte mit insgesamt 12 Bogen Umfang. Abonnement RM. 6.— jährlich. Einzelheft RM. 1.50, Doppelheft RM. 2.50, Probeheft kostenlos.

BLÄTTER FÜR DEUTSCHE PHILOSOPHIE

Unter Mitarbeit namhafter Gelehrter

Herausgegeben von

Hugo Fischer, Leipzig

Band I, Heft 1/2	Metaphysische Werkgestaltung	einzel	RM. 5.60
"	3 Wendezeiten	"	RM. 5.60
"	4 Das Symbolische	"	RM. 5.60
Band II, Heft 1	Sebastian Eranck	"	RM. 4.50
"	2 Idee und Idealismus	"	RM. 4.50
"	3/4 Staat und Wirtschaft	"	RM. 7.50
Band III, Heft 1	Philosophische Anthropologie	"	RM. 6.50
"	2 Philosophie der Arbeit	"	RM. 4.50
"	3 Geschichtsphilosophie und Gegenwart	"	RM. 4.50
"	4	"	RM. 4.50

Es erscheinen jährlich 4 Hefte mit insgesamt 28 Bogen Umfang.
Abonnement RM. 14 — jährlich Probeheft kostenlos.

JUNKER & DÜNNHAUPT VERLAG / BERLIN

Philosophie, Soziologie, Psychologie, Pädagogik

- Herman Schmalenbach**, Kants Religion. 133 Seiten. brosch. RM. 6.—
- Elsa Stechert**, Der aktive und passive Menschentypus in neuerer Philosophie und Mystik. 70 Seiten. brosch. RM. 2.60
- Elsa Stechert**, Vom Wesen handelnder und schauender Mystik. 62 Seiten. brosch. RM. 2.30
- Hermann Schwarz**, Gott. Jenseits von Theismus und Pantheismus. 212 Seiten. brosch. RM. 9.—, Ganzleinen RM. 12.—
- Kurt Leese**, Philosophie und Theologie im Spätidealismus. Forschungen zur Auseinandersetzung von Christentum und idealistischer Philosophie im 19. Jahrhundert. VIII, 260 Seiten. brosch. RM. 10.—, Ganzleinen RM. 12.—
- Jakob Baxa**, Adam Müllers Philosophie, Ästhetik und Staatswissenschaft. IX, 104 Seiten. brosch. RM. 5.—
- Gisela von Busse**, Die Lehre vom Staat als Organismus. Kritische Untersuchungen zur Staatsphilosophie Adam Müllers. VIII, 183 Seiten. brosch. RM. 4.50
- Rudolf Dünnhaupt**, Sittlichkeit, Staat und Recht bei Kant. Autonomie und Heteronomie in der kantischen Ethik. 126 Seiten. brosch. RM. 3.80
- Karl Larenz**, Das Problem der Rechtsgeltung. 41 Seiten. brosch. RM. 2.—
- Gerhard Lehmann**, Das Kollektivbewußtsein. Systematische und historisch-kritische Vorstudien zur Soziologie. VII, 256 Seiten. brosch. RM. 10.—, Ganzleinen RM. 12.—
- Julius Binder**, Luthers Staatsauffassung. 34 Seiten. brosch. RM. 1.20
- Julius Binder**, Staatsraison und Sittlichkeit. 80 Seiten. brosch. RM. 4.50
- Ernst Krieck**, Der Staat des deutschen Menschen. 75 Seiten. kart. RM. 3.—, Ganzleinen RM. 4.—
- Philosophie der Gemeinschaft**, herausgegeben von **Felix Krueger**. 170 Seiten. brosch. RM. 7.50
- Rudolf Odebrecht**, Gefühl und Ganzheit. Der Ideengehalt der Psychologie Felix Kruegers. 44 Seiten. brosch. RM. 2.—
- Gerhard Lehmann**, Zur Grundlegung der Kulturpädagogik. Untersuchungen über das Problem Kultur und Erziehung. 112 Seiten. brosch. RM. 5.—
- Max Vanselow**, Kulturpädagogik und Sozialpädagogik bei Kerschensteiner, Spranger und Litt. 143 Seiten. brosch. RM. 3.80
- Wilhelm Burkamp**, Die Struktur der Ganzheiten. XVI, 378 Seiten. brosch. RM. 18.—, Ganzleinen RM. 20.—
- Ferdinand Weinhandl**, Über das aufschließende Symbol. 128 Seiten. brosch. RM. 6.—
- Einzelprospekte und Gesamtverzeichnis unter Bezugnahme auf diese Anzeige kostenlos.

JUNKER & DÜNNHAUPT VERLAG / BERLIN

LEHRBUCH DER RELIGIONSGESCHICHTE

BEGRÜNDET VON CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE

Vierte vollständig neubearbeitete Auflage

herausgegeben von

ALFRED BERTHOLET und EDVARD LEHMANN

1925. VIII, 756 Seiten und V, 732 Seiten

M. 38.—, in Ganzhd. geb. M. 44.—, in Halbfranz geb. M. 52.—

ERSTER BAND:

Inhalt: Zur Geschichte der Religionsgeschichte. Von Professor Dr. E. Lehmann, Lund. — Erscheinungs- und Ideenwelt der Religion. Von Professor Dr. E. Lehmann, Lund. — Die Religion der Naturvölker. Von Professor Dr. B. Ankermann, Berlin. — Die Chinesen. Von Professor Dr. O. Franke, Berlin. — Die Japaner. Von Professor Dr. K. Florenz, Hamburg. — Die Ägypter. Von Oberbibliothekar Dr. H. O. Lange, Kopenhagen. — Semitische Völker in Vorderasien. Von Konsistorialrat D. Dr. Fr. Jeremias, Magdeburg. — Der Islam. Von Professor Dr. Chr. Snouck-Hurgronje, Leiden.

ZWEITER BAND:

Inhalt: Die Inder. Von Professor Dr. St. Konow, Oslo. — Die Perser. Von Professor Dr. E. Lehmann, Lund. — Die Griechen. Von Professor Dr. M. P. Nilsson, Lund. — Die Römer. Von Professor Dr. L. Deubner, Freiburg i. Br. — Slaven und Litauer. Von Professor Dr. A. Brückner, Berlin. — Die Germanen. Von Professor Dr. V. Grönbech, Kopenhagen. — Die Kelten. Von Rev. Canon Dr. J. A. Mac Culloch, Bridge of Allan. — Register. Von Professor D. A. Bertholet.

AUS EINER BESPRECHUNG:

... Vertieft man sich in die Geschichte der Religion und verfolgt man ihre wechselvollen Auswirkungen in so verschiedenen Epochen der Menschheitsgeschichte und von den niedersten bis zu den höchsten Kulturen, dann erkennt man staunend, wie allenthalben im Menschengeschlecht religiöses Leben heranwächst. Überall verrät sich ein Gefühl, gewissen Mächten gegenüberzustehen, die sich über das Menschenleben erheben und auf dieses bestimmend einwirken...

(Neue Züricher Zeitung vom 19. 8. 26.)

✱

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen

EMIL BRUNNER

Gott und Mensch

Vier Vorträge

Unter der Presse

Inhalt: Die Gottesidee der Philosophen und der Schöpfergott des Glaubens. — Der Rechtfertigungsglaube und das Problem der Ethik. — Kirche und Offenbarung. — Biblische Psychologie als Grundlage der Erziehung.

Die Mystik und das Wort

Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers.

2., stark veränderte Auflage.

1928. VIII, 399 S. M. 11.20, geb. M. 13.20.

... Die Kraft des Geistes und die tiefen Wahrheiten, die ihn erfüllen, begeistern, treiben, sichern der Arbeit eines Brunner lebhafteste Teilnahme und dankbare Empfänglichkeit!

(Theologischer Literaturbericht 1924, Nr. 10.)

... Wir empfehlen dieses fein und klar geschriebene Werk insbesondere allen, die durch die Gedankengänge Karl Barths angeregt sind.

(Christdeutsche Stimmen 1925, Nr. 2.)

Der Mittler

Zur Besinnung über den Christusglauben.

1927. X, 565 S. M. 14.40, geb. M. 16.40.

... Eine so wichtige und bis in die letzten Tiefen bohrende Begründung des Christusglaubens haben wir lange nicht mehr erlebt. Jeder Theologe wird dieses Buch durchleben und durchkämpfen müssen.

(Landeskirchliche Blätter 1928, Nr. 10.)

Philosophie und Offenbarung

1925. 52 S. Steif brosch. M. 1.50.

... Wer sich nicht scheut, schweren Gedankengängen nachzugehen, wird Brunners Arbeiten als Beitrag zu einer ernsthaften Theologie begrüßen und mag sich durch sie zu wahrhaft wesentlichen Erkenntnissen leiten lassen.

(Evang. Gemeindeblatt 1925, Nr. 7.)

Erlebnis, Erkenntnis und Glaube

2./3. neubearbeitete Auflage.

1923. VIII, 127 S. M. 3.—, geb. M. 5.—.

Die Grenzen der Humanität

1922. 27 S. (Sammlung gemeinverst. Vorträge 102.) M. 1.80.

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

NEUERSCHEINUNGEN

Emge, Prof. Dr. C. A., Der philosophische Gehalt der religiösen Dogmatik. Prolegomena zu einer wahren Theologie. 153 Seiten. Gr. 8°. Preis broschiert M. 6.—, Leinen M. 7.80.

Diese gehaltsschwere Religionsphilosophie ist vielleicht geeignet, die immer brennender gewordene Auseinandersetzung zwischen erneuerter Theologie und Philosophie in Gang zu bringen. Das scharf durchdachte Werk geht methodisch völlig neue Wege, die auf die Bildung theologischer Ursprungsbegriffe hinielen. Annalen der Philosophie.

Freund, Dr. Ludwig, Am Ende der Philosophie. Ein kritisches Wort an die Zeit und ihre Philosophen. 179 Seiten. Gr. 8°. Preis broschiert M. 6.50, Leinen M. 8.—.

Das Buch zeigt sachlich die Grenzen gegenüber den übertriebenen Geltungsansprüchen von Wissenschaft und Philosophie, zeigt logisch klar, wie Leben und Glauben hoch über allem Wissen und Denken steht. Eine neue, überzeugende Begriffsbestimmung der Philosophie wird dabei erarbeitet und philosophische Disziplinen wie Metaphysik, Ethik und Ästhetik werden auf ihren gebührenden Anspruch zurückgebogen.

Grebe, Dr. Wilhelm, Die Form des Erkennens. Eine Untersuchung zur Grundlegung der formalen Logik. 144 Seiten. Gr. 8°. Preis broschiert M. 6.80, Leinen M. 8.50.

Die Entwicklung der formalen Logik wird durch diese Arbeit in eine neue Richtung gelenkt, die zwar von früheren schon angedeutet war, ohne daß es doch bisher gelungen wäre, den neuen Gedanken einwandfrei zu formulieren, so daß jene frühen Versuche (speziell der Brentanoschen Schule) kein befriedigendes Ergebnis zeitigen konnten. Erst durch Grebes Arbeit wird hier endgültig Wandel geschaffen. Ich halte diese Arbeit für eine wissenschaftlich sehr bedeutsame Leistung. Prof. Dr. Hans Cornelius.

Hamburger, Leo, Die Religion in ihrer dogmatischen und ihrer reinen Form. IV, 170 Seiten. Gr. 8°. Preis broschiert M. 7.80, Leinen M. 9.50.

Es handelt sich um ein Werk, welches den religionsphilosophischen Problemkreis in seiner ganzen Breite systematisch umfaßt. Im Gegensatz zu anderen Untersuchungen dieser Art begnügt sich dasselbe nicht damit, das Wesen der Religion zu beschreiben oder einen Querschnitt durch die Mannigfaltigkeit der historischen Religionssysteme zu geben, sondern es ist auf die Ermittlung eines Maßstabes gerichtet, welcher über den Wert bestimmter Religion allgemeingültige Aussage gestattet.

Maylan, Charles E., Freuds tragischer Komplex. Eine Analyse der Psychoanalyse. 215 Seiten. Gr. 8°. Preis broschiert M. 7.80, Leinen M. 9.50.

Dr. C. G. Jung schrieb dem Verfasser: „Ich habe Ihr Buch sozusagen auf den ersten Anhieb durchgelesen. Es ist mitleidslos richtig und das Buch, das geschrieben werden mußte. Es ist der Schlüssel zur Freudschen Psychologie, nicht nur zu seiner persönlichen, sondern zu dem, was man Psychoanalyse nennt. Die Psychoanalyse als unwillkürliches Bekenntnis — das gibt wohl zu denken.“

Mutius, Gerhard von, Wort, Wert, Gemeinschaft. Sprachkritische und soziologische Überlegungen. 101 Seiten. 8°. Preis broschiert M. 3.80, Leinen M. 5.50.

In einer Reihe kleiner Abhandlungen befaßt sich der bekannte Philosoph zunächst mit einer sprachkritischen Untersuchung der Begriffe „Sein und Haben“ und „Sein und Sollen“, wobei er zugleich den tief philosophischen Gehalt der deutschen Sprache aufzuweisen vermag und so über den Begriff des „Wortes“ zu jenem des „Wertes“ und der „Gemeinschaft“ vordringt. Das Buch ist in einem vorzüglichen Deutsch geschrieben, was den Genuß beim Lesen noch erhöht. Nationalwirtschaft.

Steinberg, Dr. Wilh., Grundfragen der Sozialethik. 140 Seiten. 8°. Preis broschiert M. 3.80, Leinen M. 5.50.

Die schwierigsten und umfassendsten Grundprobleme von Individualismus und Sozialismus werden hier in klarer und flüssiger Sprache vorgetragen und psychoanalytisch zu lösen versucht. Der Verfasser läßt die Auffassungen der besten Denker vor seinem kritischen Auge defilieren, prüft alles und gelangt zu einer Harmonisierung der individuellen Autarkie mit der Sozialethik. Ethische Kultur.

Verlag von Ernst Reinhardt in München

BENEDETTO CROCE

Gesammelte philosophische Schriften in deutscher Übertragung Herausgegeben

von Hans Feist

I. Reihe: Philosophie des Geistes

Band I **Ästhetik als Wissenschaft vom Ausdruck und Sprachphilosophie**

Nach der 6. vermehrten Auflage übersetzt von HANS FEIST und RICHARD PETERS. Mit einer Einleitung des Herausgebers. *In Vorbereitung*

Band II **Logik als Wissenschaft vom Reinen Begriff**

Nach der 4. Aufl. übersetzt von FELIX NOEGGERATH 1930 *Im Einzelverkauf M. 19.—, in Ganzlwd. geb. M. 23.—
In der Subskription M. 17.—, in Ganzlwd. geb. M. 21.—*

Band III **Philosophie der Praxis / Ökonomik und Ethik**

Nach der 3., vom Verfasser revidierten Auflage übersetzt von HANS FEIST und RICHARD PETERS 1929

*Im Einzelverkauf M. 17.—, in Ganzlwd. geb. M. 21.—
In der Subskription M. 15.50, in Ganzlwd. geb. M. 19.50*

Band IV **Theorie und Geschichte der Geschichtsschreibung**

Unter Benützung der Übersetzung von † Enrico Pizzo neubearbeitet von HANS FEIST und RICHARD PETERS

In Vorbereitung

II. Reihe: Kleinere philosophische Schriften

Band I **Die Philosophie Giambattista Vicos**

Nach der 2. Aufl. übersetzt von ERICH AUERBACH und THEODOR LÜCKE 1927

*Im Einzelverkauf M. 12.—, in Ganzlwd. geb. M. 16.—
In der Subskription M. 11.—, in Ganzlwd. geb. M. 15.—*

Band II **Kleine Schriften zur Ästhetik I**

Ausgewählt und übertragen von JULIUS VON SCHLOSSER 1929

*Im Einzelverkauf M. 11.50, in Ganzlwd. geb. M. 15.50
In der Subskription M. 10.50, in Ganzlwd. geb. M. 14.50*

Band III **Kleine Schriften zur Ästhetik II**

Ausgewählt und übertragen von JULIUS VON SCHLOSSER 1929

*Im Einzelverkauf M. 12.50, in Ganzlwd. geb. M. 16.50
In der Subskription M. 11.50, in Ganzlwd. geb. M. 15.50*

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

Robert Koepfel
PALÄSTINA

Die Landschaft in Karten und Bildern

Mit 150 Photographien, 34 Zeichnungen, 34 Karten

1929, 175 S. 4^o

in Gzlwd. geb. RM. 18.—

Bis nach Japan und Columbien sind die *Koepfelschen* Palästina-Hochkarten (unzerbrechliche Gipsreliefs) verbreitet; an 17 deutschen und vielen ausländischen theol. Fakultäten hängen sie im Hörsaal. In der neuen Landschaftskunde Palästinas werden nun die Grundlagen jener Arbeit veröffentlicht. Jeder soll an den 34 Karten und 150 reinen Landschaftsbildern, mit klarem Hintergrund und weitem Winkel, sich so in Palästina einleben können, als ob er dort gewesen wäre. Die geographischen, geologischen Erläuterungen sind allgemein verständlich. Neues bieten vor allem Originalkarten über Vorgeschichte, Kulturgebiet, Wasserkarte, Karte des früheren Waldbestandes, Gebirgsschema, morphologische Typen.

Georg Rosen
Juden und Phönizier

Das antike Judentum als Missionsreligion und die
Entstehung der jüdischen Diaspora

Neubearbeitet und erweitert von

Friedrich Rosen und Professor D. Georg Bertram

1929. VIII, 185 S., gr. 8^o. M. 11.—, in Ganzleinen geb. M. 14.—

Die Arbeit knüpft an die These *Renans* an: Das Judentum Religion und nicht Rasse. Sie weist zu einer Untersuchung der Lebensbedingungen in Palästina und der Nachrichten über Zahl und Entstehung des Diasporajudentums in aller Welt — hier liegen vielfach persönliche Beobachtungen und Forschungen auf Reisen von *Georg* und *Friedrich Rosen* zugrunde — die Unmöglichkeit der Verbreitung der Juden durch Anwachsen und Kolonisation allein nach; nicht die Juden sondern die jüdische Religion hat sich wesentlich durch Bekehrung vor allem der semitischen Bestandteile der hellenistisch-orientalischen Mittelmeerwelt und der angrenzenden asiatischen Länder ausgebreitet.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen

VORBEMERKUNG

Das vorliegende Heft enthält ausschließlich Aufsätze von holländischen Autoren, die sämtlich der in der »Bolland-Genootschap voor Zuivere Rede« vereinigten Gruppe von Hegelianern angehören. Der »Logos« hat in Band XIV, 1925, S. 240 ff. über diese Gruppe einen Bericht aus der Feder eines ihrer Mitglieder gebracht (»Der niederländische Hegelianismus« von S. A. van Lunteren).

Redaktion und Verlag des »Logos« beabsichtigen, auch in den folgenden Jahren jeweilig Hefte zusammenzustellen, die dem deutschen Leser Gelegenheit geben, ausländische Philosophenschulen kennenzulernen. So werden voraussichtlich im nächsten Jahre die italienischen Denker, die Hegel nahestehen, in einem besonderen Hefte zu Worte kommen.

Redaktion und Verlag des »Logos«

VERSUCH EINER EINLEITUNG ZUR PHILOSOPHISCHEN SPRACHLEHRE ¹⁾.

VON

J. HESSING (BENNEKOM).

Um das Verstehen des Folgenden zu erleichtern, besser um es zu ermöglichen, bitte ich die deutschen Leser zu beachten, daß das niederländische Wort 'rede' nicht nur bedeutet, was im Deutschen 'Rede' heißt, sondern ebensosehr dasselbe wie 'Vernunft' bezeichnet. Das niederländische 'rede' ist vieldeutig, denn das Wort bedeutet sowohl Vernunft, das vernünftige, logische Wesen aller Wirklichkeit, *ὁ λόγος*, als das logische, vernünftige Denken, also das *vernünftige Reden* (im (Niederl. 'redeneeren', vernünftig räsonieren), d. h. wesentlich das in der Vernunft liegende *Aus-sprechen*, darum das für den vernünftig Denkenden *Selbstredende*, als auch 'reden' (Niederl.): Grund, Ursache, Verhältnis usw. In dem bekannten Wort Hegels: »Was wirklich ist, das ist *vernünftig*«, würden wir dieses 'vernünftig' ins Holländische übersetzen mit 'redelijk'.

Zunächst bitte ich den Leser, mit dieser Überschrift Ernst zu machen. Sie wurde mir nicht durch eitle Bescheidenheit eingegeben. Es wird beabsichtigt, und ich für mich kann nur beabsichtigen, im folgenden einen *Versuch* von dem zu liefern, was die Einleitung zur philosophischen Sprachlehre, sagen wir, was das erste Kapitel werden soll. Darum ist dasjenige, was ich mit dieser Arbeit liefere, auch nicht nur anfänglich im Sinne des Anfangs der Sprachphilosophie, der hier nicht historisch, sondern systematisch zu verstehen ist, sondern auch anfänglich als *mein* Anfangen mit der Niederschrift dessen, was die Beschäftigung mit der Bewußtseinslehre und der Vernunftlehre mich schon viele Jahre lang über Sprache und Wort zu denken zwang. So wenig wie der Titel meine Bescheidenheit zur Schau tragen soll, will ich mich durch die Einkleidung dieser Überschrift von vornherein entschuldigen wegen der Mangel-

1) Übersetzung von G. K. W. Bakker.

haftigkeit dieser Anlage, die sich hinterher ohne Zweifel herausstellen wird, indem ich mir wohl bewußt bin, an dem nachfolgenden Gedankengang gerade so viel Schuld zu haben, wie einer nur haben kann, der mit dem Durchdenken dessen, was den Geist seit dem Anfang seines Erwachens beschäftigt hat, von neuem anfängt.

Sprachlehre ist Vernunftlehre, im Niederländischen »redeleer«, d. h. Logik. Die Holländer sprechen aber nicht von Redelehre, weil in der deutschen Sprache 'sprechen' auch 'reden' heißt. Vielmehr heißt sprechen mit Recht 'reden', weil sprechen, als die der Vernunft wesentlich eigene Äußerung, die 'Rede' ist, und zwar als die Wirksamkeit (im Sinne der Tätigkeit), wodurch sie, d. h. die Vernunft (Niederl. 'rede'), sich selber zu verstehen und zu vernehmen gibt, deshalb sich versteht und vernimmt, um so nach beiden Seiten und mit allem Unterschied (des sich Kennbarmachens, d. h.) des sich Gebens und des (Kenntnis von sich) Nehmens doch nur sich zu wirken: Die Vernunft und damit die Rede redet . . . sich. Das Von-sich-Kenntnis-nehmen und das Sich-zu-erkennen-geben sind die zwei unterschiedenen aber unscheidbaren Momente dessen, was die Deutschen Vernunft, die Holländer 'rede' nennen. 'Reden' besagt, was die Vernunft tut, um damit gleichzeitig zu sagen, in welcher Weise die Vernunft tätig ist. Es ist der Name für das Wirken der Vernunft, welche nur wirklich ist, wenn sie wirkt, deren Wirken ihr Sein und deren Sein ihr Wirken ist (ein 'Wirken der Vernunft', wobei wir sowohl denken sollen an das Wirken der Vernunft als des wirkenden Subjekts, als an das Wirken der Vernunft im Sinne des gewirkt werdenden, also fortlaufend oder fortwährend gewirkten Objekts). Dieses 'reden', das der holländischen Sprache als Verbum, und in seinem was die Vernunft betrifft tieferen Sinne, fehlt, während sie es als Substantivum mit und ohne das *n*, in seiner allgemein bekannten und darum schon ärmeren und ziemlich sinnlosen Form vorrätig hat, ist nicht (mehr) holländisch, wenn es sprechen bedeuten soll und nicht deutsch, wenn es mehr bedeuten soll als das Tun eines 'Ich' ohne das hiervon wohl unterschiedene und dennoch unscheidbare Tun eines 'Du', — wenn anders 'reden' bedeuten soll: sprechen in seiner Vollständigkeit oder Ganzheit, und deshalb nicht nur das sich Aus-sprechen allein, sondern ebenso sehr das als Vernehmen und Verstehen sich Wieder-verinnerlichen oder sich Erinnern der Vernunft. Aber in dieser vollständigen Bedeutung ist es so wenig holländisch wie deutsch.

Daß der Name eines dieser Momente nicht gilt für das Ganze des hier

zu denkenden Verhältnisses, d. h. für beide Momente in ihrer Einheit, ist jedoch nicht etwas, worin das Deutsche allein steht; sofern ich weiß, gibt es keine Sprache, worin der Name für *s p r e c h e n* in seine Bedeutung *v e r n e h m e n* mit aufnimmt, oder worin der Name für *v e r n e h m e n* zugleich bedeutet, was wir mit 'sprechen' bezeichnen — worin also der Name für eine Seite diese selbst und zugleich die andere bedeutet, obgleich es auch wahr ist, daß in keiner Sprache gesagt werden kann, was Sprechen ist, ohne Vernehmen, in keiner was Vernehmen ist, ohne Sprechen in dem Gesagten mitzudenken.

Aber es besteht, wenn ich nicht irre, auch keine Sprache, in deren Wortschatz ein von 'sprechen' und 'vernehmen' verschiedener Name vorkommt, der beide Momente in ihrer Einheit bezeichnet, — was selbst denn wieder etwas bedeutet, nämlich, daß die der Vernunft wesentlich eigene Erscheinung, insofern diese *e b e n s o w e n i g* 'reden' als 'vernehmen' heißen dürfte, weil sie *e b e n s o s e h r* 'reden' wie 'vernehmen' heißen müßte, da sie *e b e n s o s e h r* reden wie vernehmen ist, selbst in ihrer Vollständigkeit gedacht . . . keinen Namen hat, wenn sie wenigstens nicht 'Vernunft' heißen darf.

Daß die Vernunft in, ich will lieber sagen, als ihre Äußerung (d. h. als Rede) und insofern sie denn nicht wieder 'Vernunft' heißen darf, keinen Namen hat, soll aber nicht heißen, daß sie als diese, ihre *E r s c h e i n u n g*, in der sie *s i c h* aussprechend und *z u g l e i c h* *s i c h* vernehmend, *b e i s i c h* bleibt und *f ü r s i c h* ist, unaussprechbar und daher unbesprechbar wäre. Das erste beste oder das erste schlechteste Sprachbüchlein würde eine solche Behauptung widerlegen, obwohl es auch wahr ist, daß die Art und Weise, wie sprachliche Erscheinungen in vielen Büchern, die für den Elementar-, den mittleren und den höheren Unterricht bestimmt sind, besprochen werden — eine Behandlungsweise, die im Grunde genommen noch keine entfernte Ähnlichkeit mit einer vernünftigen Besprechung hat, d. h. mit einer Selbstbesprechung der Vernunft, die aus der Sprachlehre erst wahrhaft Vernunftlehre machen würde —, die Meinung rechtfertigen könnte, daß die Sprache als die der Vernunft wesentlich eigene, darum vernünftige Erscheinung nicht zur Sprache kommen könne. Mag diese Erscheinung ihren Namen noch nicht gefunden haben, sie hat darum nicht weniger ihren Sinn in dem auf vielerlei Weisen aus- und besprechbaren Begriff, der, der Meinung entgegen, daß Sprechen und Vernehmen zwar 'etwas' miteinander zu tun hätten, aber doch einzeln und geschieden voneinander vorkämen, besagt, daß Sprechen nur *w i r k l i c h* ist in Einheit mit der Tätigkeit, welche wir, als *d a s A n d e r e* von sprechen, 'Vernehmen' nennen

können, woraus sich dann ergibt, daß Vernehmen nur wirklich ist, in Einheit mit seinem Andern, mit Sprechen.

Einerlei, ob der Name dieser Erscheinung gelegentlich Sprechen oder Vernehmen ist oder sein soll, es bleibt der Begriff, daß sie, sowohl als Sprechen wie als Vernehmen, das Für-sich-Sein der Vernunft ist. Denn für sich ist die Vernunft und nicht für Anderes, wenn sie, indem sie sich ausspricht, zugleich und als dasselbe anders sich vernimmt, um so als Ich kein Du sich gegenüber zu finden ¹⁾, sondern Sprechen und Vernehmen zugleich und durch diese ihr eigene, relativ aktive und relativ passive Betätigung, sich selbst als Ich und in Einheit hiermit, sich selbst als Du zu setzen, in dieser Einheit mit sich selbst, die, als Bewußtsein, ihr Selbstbewußtsein ist, nicht Ich oder Du, sondern Ich und zugleich Du, d. h. Wir zu sein ²⁾.

Das als Anlauf und also auch noch bloß vorläufig Bemerkte, daß die in Frage stehende Äußerung der Vernunft nicht einseitig beschränkt werden soll auf Sprechen allein, weil sie sich ebenso sehr (sei es auch auf die andere Weise) äußert, wenn sie, sich erinnernd, vernimmt —, diese Bemerkung wird ohne Zweifel Argumente für und wider auslösen: »Wenn ich spreche, so vernehme ich natürlich mein eigenes Sprechen, aber insofern ich vernehme, was ein Anderer sagt, spreche ich selbst doch nicht!« Weshalb denn Sprechen und Vernehmen, Ich als 'Ich' und Ich als 'Du', bloß in ersterer Hinsicht, nicht aber im allgemeinen eins sein können. Hierbei können wir die nach dem Gesagten etwas dumme Bemerkung, daß Sprechen und Vernehmen niemals Eins sein können, weil Sprechen nicht unterschiedlos dasselbe ist wie Vernehmen, beiseite lassen. Es leuchtet ja ein, daß, wenn dieses der Fall wäre, 'Sprechen' und 'Vernehmen' nichts sein würden als verschiedene Laute mit ein und derselben Bedeutung, was bedeuten würde, daß sie keine verschiedenen Worte sein würden, denn gerade weil und insofern ein Laut

1) Was ich finde, verhält sich als das unmittelbar Seiende (Objekt) zum unmittelbar Seienden (Subjekt): In 'finden' liegt das Zufällige des Zusammentreffens eines Bewußtseins und eines Gegenstandes.

2) Diesen so bedeutungsvollen Gedanken, daß 'Wir', obgleich es die 'erste Person Mehrzahl' genannt wird, wohlverstanden nicht der Name für eine beliebige Vielheit von 'Ichs' oder 'ersten Personen Einzahl' ist, sondern für die Einheit des an-und-für-sich, als Ich und Du (und damit zugleich auf diese Weise als Subjekt und Objekt), unterschiedenen, sich unterscheidenden, eines Subjektes — diesen bedeutungsvollen Gedanken verdanke ich Willem Thieme, dem die weitere Ausführung dieses Begriffes überlassen bleibe.

erst ein Wort ist durch seine Bedeutung, unterscheiden sich Worte auch nur durch ihren Bedeutungsunterschied. 'Sprechen' und 'Vernehmen' wären dann Synonyme, d. h. etwas, das nur bestehen kann unter der Bedingung der hierzu erforderlichen Unbedachtsamkeit ¹⁾. Was diese Argumente angeht, bemerke ich hier bloß, daß ersteres, wohl überlegt, ebensowenig für die Einheit von Sprechen und Vernehmen sagt, als letzteres dagegen; beide gehen als echte 'Argumente' an der Sache vorbei. — Dem Begriff der Einheit von Sprechen und Vernehmen kommen wir näher, wenn wir bedenken, daß beide Tätigkeiten sich nicht bloß gegenseitig brauchen, um jede für sich die Tätigkeit zu sein, die sie selber ist (sie verhalten sich nicht bloß 'reflektierend'), sondern daß sie wesentlich eine Tätigkeit sind, welche, indem sie sich zu sich selbst wendet, nach beiden 'Seiten' und an beiden 'Seiten' zu sich selbst kommt und für sich ist, was sie, nämlich diese eine Tätigkeit, demnach ist, ebensosehr auf die Weise des Sprechens als auf die Weise des Vernehmens, so daß jede Seite dieses Verhältnisses, d. h. dieser Erscheinungsweise der Vernunft, das ganze Verhältnis und die ganze Erscheinung ist, und zugleich jene besondere Seite.

Anders gesagt: diese Erscheinung ist als dieses Erscheinen: Die Vernunft als die Einheit, die sich in sich von sich selbst unterscheidet, als aus sich heraustretendes und als zu sich zurückkehrendes Subjekt, d. h. als »Ich« und als »Du«, um als dieses unterscheidende Setzen zugleich das Andere hiervon, die Aufhebung dieses Unterschiedes, und, als die Vereinigung von 'Ich' und 'Du', die Wiederherstellung zu sein von sich selbst als dem einen Subjekt, welches, weil es ebensowenig und ebensosehr 'Ich' ist als 'Du', das allgemeine Subjekt heißen muß, mit Bezug worauf denn das Subjekt als 'Ich' in seinem Verhältnis zu dem Subjekt als 'Du' und das Subjekt als 'Du' in seinem Verhältnis zu dem Subjekt als 'Ich' das Individuelle genannt werden kann. Ohne weiteres dürfte es einleuchten, daß dieses Individuelle sich ebensosehr beziehen kann auf eine einzelne Person als auf eine

1) Synonym kann bedeuten: ein und dasselbe bedeutend und sinnverwandt. In ersterer Bedeutung genommen, sind verschiedene Wörter nur synonym, wenn man sich von ihrem Bedeutungsunterschied nur ungenügend Rechenschaft gibt. Ein und derselbe Laut kann darum aber doch verschiedene Bedeutung haben, ist dann aber auch nicht Ein Wort, ebenso wie verschiedene Laute dasselbe bedeuten können und dennoch nicht verschiedene Wörter sind.

irgendwie näher bestimmte Einheit von vielen Personen, sagen wir ein Volk. Was redet und was angeredet wird und vernimmt, ist immer einzelnes Subjekt, auch wenn das 'Du' eine tausendköpfige Menge wäre. Aber wir sind einig oder . . . uneinig, was in diesem Zusammenhang auf dasselbe herauskommt, denn auch um uneinig sein zu können und auseinander gehen zu können, müssen wir, Ich und Du, wesentlich (d. h. als das Wesen, dessen Erscheinen hier zur Sprache kommt) eins sein. Wilhelm von Humboldt, der glaubte, »die Kunst entdeckt zu haben, die Sprache als ein Vehikel zu gebrauchen, um das Höchste und Tiefste und die Mannigfaltigkeit der ganzen Welt zu durchfahren«¹⁾, hat das oben Ausgeführte (weniger verstanden als) gefühlt, da er schrieb: »Als ein wahres unerklärliches Wunder bricht sie (die Sprache) aus dem Munde einer Nation, und als ein nicht minder staunenswertes, wenngleich täglich unter uns wiederholtes und mit Gleichgültigkeit übersehenes, aus dem Lallen jedes Kindes hervor und ist die leuchtendste Spur und der sicherste Beweis, daß 'Ich' und 'Du' nicht bloß sich wechselseitig fordernde, sondern, wenn man bis zu dem Punkte der Trennung zurückgehen könnte, wahrhaft identische Begriffe sind.« (Ist die Sprache dieser Beweis, wenn man bis zu dem Scheidungspunkte, d. h. bis zur Ungeschiedenheit im Sinne der Ununterschiedenheit von 'Ich' und 'Du', zurückgehen könnte? Wenn »man« also nicht so weit zurückgehen kann, d. h. wenn 'man' nicht so weit denken kann, oder es nicht wagt, so weit zu denken, ist die Sprache dieser Beweis dann nicht? Oder soll dieses »wenn man bis zu diesem Punkt zurückgehen könnte« heißen: Wenn man in der grauen Vorzeit der Menschheit oder bei Menschen, die zum Sprechen, also, sagen wir, zur Menschlichkeit, noch nicht gelangt sind, diese Ununterschiedenheit von Ich und Du als vergangene oder heutige Tatsache finden könnte?)

Also Sprachlehre ist Vernunftlehre, was bedeutet, daß, was in der Sprachlehre zur Sprache kommt — was in der Sprachlehre zur Sprache kommen muß — die Vernunft ist, aber die Vernunft, wie sie erscheint, nicht aber als die Natur, welche, obgleich sie für das selbstbewußte Denken der Natur Erscheinung der Vernunft und somit vernünftig (oder logisch) ist, dieses doch nicht ist für sich, nicht weil sie für sich unvernünftig wäre, sondern weil sie für sich weder das eine, noch das andere, nämlich überhaupt nicht für sich ist.

1) In einem Briefe an Wolff aus dem Jahre 1805.

Dasjenige aber, was in der Sprachlehre zur Sprache kommt, ist die Vernunft, wie diese als Erscheinung für sich ist, um — wie wir schon bemerkt haben — als das, was erscheint (sagen wir: als sprechendes Subjekt oder »Ich«) und als das, wofür sie erscheint (sagen wir als vernehmendes Subjekt oder »Du«), also als das Sprechen und Vernehmen, eins, d. h. die Einheit zu sein dieser unterschiedenen, entgegengesetzten Momente, und, als diese Erscheinung, weil sie ebenso sehr Sprechen wie Vernehmen ist, auch ebenso wohl 'Sprechen' wie 'Vernehmen' heißen zu können, aber, weil sie, als diese Einheit, zugleich weder einseitig das Eine, noch einseitig das Andere ist, zugleich (in Einheit mit diesen vereinseitigenden Nennbarkeiten) aber auch wieder keinen Namen haben zu dürfen, es wäre denn, daß die Vernunft selber nötigte, auch diese ihre Erscheinung 'Vernunft' zu nennen.

Sprachlehre ist, oder soll wenigstens sein: Sprachwissenschaft oder, wenn wir gelten lassen, daß (im allgemeinen genommen) 'Wissenschaft' bedeutet die Objektivierung dessen, was außerhalb der Wissenschaft nicht objektiv (und deshalb eigentlich auch nicht subjektiv) ist: Wissenschaftserzeugnis, das, eben weil und . . . insoweit es Erzeugnis ist der Wissenschaft, dieser geistigen Tätigkeit, sich entwickelt. 'Entwicklung' bedeutet hier aber nicht: quantitativen Zuwachs des Wissens mit einem sinnlosen 'Alles' als Grenze (Limite), sondern ein Fortschreiten von empirischem Finden zu begreifendem Denken, vom Gegebenen zum Ergebnis, d. h. zum Begriff. Hierbei bedeutet dieses 'von' denn ebenso wohl: ausgehen von diesem Finden (Ablativ), wie (Genetiv) ein diesem Finden eigenes Tun (daher 'sich entwickeln').

Sprachlehre ist, oder soll wenigstens führen zum Begriff der Sprache, um eben insoweit sie zum Begriff der Sprache (nur) führt, dieser Begriff auch noch nicht, aber zugleich der Mißbegriff nicht mehr zu sein. Und Mißbegriff bekundet man, wenn man fortfährt, dasjenige, was in der Sprachlehre zur Sprache kommen soll, unvernünftig zu behandeln, indem man sich weigert, zu bedenken — sei es aus Ohnmacht oder aus Widerwilligkeit, was nach dem Resultat genommen auf dasselbe herauskommt —, daß die Sprache, als die Erscheinung der Vernunft für die Vernunft, vernünftig, d. h. sich selbst, als Vernunft, gleich sein muß. Denn, obgleich die Sprache gelegentlich, bei vielen Gelegenheiten, sich als das Mittel ohnegleichen erweist, Unvernünftiges zu behaupten, obgleich sie unvernünftig gebraucht, also mißbraucht

werden kann, ist sie doch als Sprache nicht unvernünftig, insoweit sie dennoch auch Unvernünftiges auf die Weise der Vernunft, als Vernunft für eine Vernunft, zu vernehmen gibt, d. h. insoweit was 'Sprache' heißt, auch Sprache ist, dieser Name kein sinnleerer Schall ist. Oder wäre es vernünftig, an zweierlei Sprache zu glauben, als an zwei Mittel, das eine ganz besonders eingerichtet, um Unvernünftiges, das andere, daneben, um Vernünftiges auszudrücken? Muß das vernünftig, sowohl wie das unvernünftig Gedachte, soll es vernehmbar sein und 'vernünftig' oder 'unvernünftig' genannt werden können, nicht geäußert werden in Sätzen, in Sprachsätzen, welche, sollen sie Sinn oder Unsinn zu vernehmen geben können, einen vernünftigen oder logischen Wortzusammenhang aufweisen müssen? Und muß dies nicht ein Zusammenhang sein von Worten und ist ein Wort selbst nicht ein vernünftiger oder 'in der Vernunft' und deswegen 'in der Rede liegender' Zusammenhang von Wahrnehmbarkeiten, z. B. von Schallen, als Zeichen mit einem dadurch bezeichneten, irgendwie denkbaren Inhalt als Bedeutung, als Sinn? Wenn wir nun 'Sprache' nennen die Äußerung (also das Wieder-innerlich-werden oder die Erinnerung) von dem, was uns innerlich bewegt, was gerade, wenn es zur Äußerung gelangt als Sprache, als redende Vernunft, wesentlich Gedanke ist, ist dann diese Äußerung nur in dem Fall vernünftig, wenn dieser Gedanke vernünftig gedacht, d. h. wenn der Inhalt vernünftig ist? Man bedenke wohl: Wörter, deren Zusammenhang nichts mehr und nichts Besseres ist als die Zeit, in welcher sie nacheinander gesagt werden, bilden keinen Satz und haben nur einen Sinn, insoweit sie Wörter, bedeutungsvolle Laute sein können außerhalb des Satzes. Und solche Wörter bilden keinen Satz, weil der in tieferem Sinne logische oder vernünftige Zusammenhang fehlt, durch welchen sie erst zu einem Satz, zu einer Rede gebildet werden. Eben durch dieses Formen von Wörtern zu einer vernünftig geordneten Vieleinigkeit von Worten, d. h. zu einem sinnreichen Satze, ist die Sprache vernünftig, und sie ist Erscheinung der Vernunft, wenn sie die Manifestation ist jener logischen Ordnung, ohne welche eine Reihe von Wörtern keinen Satz bildet, sondern eine Reihe von Lauten, die keinen Sinn haben. Fragen wir darum weiter: Bleibt Sprechen, als dieses Bilden oder Formulieren, d. h. als dieses vernünftige Ordnen, nicht sich selbst gleich, auch wenn der Inhalt, sagen wir, einseitig verständig und in diesem Sinne also (relativ) unvernünftig wäre? Wäre es darum vernünftig an zweierlei Sprache zu glauben? Und wäre es vernünftig, an eine Sprache zu glauben, welche, als dieses ver-

nünftige Ordnen oder Formulieren, z u n ä c h s t unvernünftig verführe, um s p ä t e r vernünftig zu werden? (Etwas anderes ist es, zu fragen, ob die Vernünftigkeit einer Sprache, der Sprache, nicht erst am Ende, als Resultat von und mit gehörigem Denken zum B e w u ß t s e i n kommt.) H e g e l hat die deutsche, B o l l a n d die niederländische Sprache zur Vernunft gebracht; unbedachtsam genommen, könnte dies bedeuten, daß sie vorher nicht vernünftig, das heißt aber, keine S p r a c h e gewesen wären. Sogar die Sprache von Papuas oder anderen 'Wilden', sogar das sogenannte 'Marktmalaiisch' ist, insoweit hier schon oder immer noch von einer S p r a c h e gesprochen werden kann, vernünftig. Dieses 'insoweit' gilt jedoch auch für 'gebildete', sogar für die auf der höchsten Entwicklungsstufe stehenden Sprachen, denn jede Sprache i s t nur vernünftig, d. h. i s t nur Sprache, insoweit sie Erscheinung der Vernunft ist, aber sie z e i g t s i c h erst als vernünftig (ihre Vernünftigkeit ergibt sich erst), insoweit sie, als Erscheinung der Vernunft, z u m B e w u ß t s e i n k o m m t. H e g e l und B o l l a n d, möchte ich darum lieber sagen, haben also eigentlich nicht das Deutsche und das Niederländische, sondern sich selbst und noch einige wenige Andere zur 'Vernunft' gebracht.

Jede Sprache, die am höchsten und die am wenigsten entwickelte, und dann logischerweise mit gehöriger Berücksichtigung dieses Unterschieds, ist, als dieses F o r m e n oder F o r m u l i e r e n vernünftig, was bedeutet, daß die redende Vernunft, als der redende Geist oder 'Sprachgeist', das Formlose, im Sinne des Ungeformten, formend, dabei auf vernünftige, sich selbst gleichbleibende Weise verfährt, um so, a l s d i e s e s t ä t i g e F o r m e n, diejenige Erscheinung der Vernunft z u s e i n, w o r i n s i e b e i s i c h s e l b s t b l e i b t und f ü r s i c h i s t, aber um fortwährend und mehr oder weniger (durch welches Mehr und Weniger der Unterschied in der Entwicklung eben bestimmt wird) sich zu vergessen und zu . . . versprechen und Formen zu schaffen, deren Vernünftigkeit weit zu suchen ist. Diese 'weitzusuchende' Vernünftigkeit macht dann, daß bei solchen Formen das Unvernünftige das 'Näherliegende' ist, um in gehörigem Mißbegriff als das N a t ü r l i c h e für das W a h r e gehalten zu werden. Unvernünftigkeit der Form deutet aber auf und beweist Unvernünftigkeit der Weise der Formbildung, so daß, insoweit eine naheliegende Unvernünftigkeit den Vorzug bekommt (ich sage nicht: verdient) vor einer weitgesuchten Vernünftigkeit, 'man' die Neigung hat, für das Wahre zu halten, was an der Sprache gerade das Unwahre ist. Denn, was als Sprache seinen Namen verdient, ist eben dieses auf vernünftige Weise vollzogene Bilden seiner Formen. Wenn ich sage oder vielmehr wiederhole, daß d i e w a h r e Sprache

als das Wahre jeder Sprache das auf vernünftige Weise vollzogene Formen seiner Formen sein muß, so meine ich hiermit nicht bloß, daß wir danach streben sollten, unsere Sprache von ihrer Unvernünftigkeit zu reinigen, sondern daß wir, um — zunächst an der eigenen Sprache — die Sprache begreifen zu lernen, sie so denken müssen, daß sie ihre Vernünftigkeit zeigt dadurch, daß sie als die Erscheinung der Vernunft für die Vernunft in unserm Bewußtsein und als unser Bewußtsein erscheint, was einen eigentümlichen Gedanken enthält; denn ebensowohl wie wir alle irgendwie sprechen, sind wir alle uns auch unseres Sprechens und damit des Sprechens bewußt, um so schon die Sprache in unserem Bewußtsein und als solches zu haben. Was wir aber so unmittelbar haben, das haben wir noch nicht in solcher Form gedacht, daß es begreifbar ist; wir haben es dann nur erst als Erfahrungsinhalt, als Tatsache, welche ist, wie sie ist, darum aber noch nicht in ihrem So-sein-müssen gedacht und durchdacht worden, d. h. noch nicht begriffen ist. Denn wir begreifen etwas erst, wenn wir es so durchdacht haben, daß damit sich ergibt, und also im Bewußtsein und als das Bewußtsein offenbar wird, daß es notwendig so sein muß, wie es ist. Wie sie unmittelbar vorliegt, ist die Sprache ein Chaos von Zufälligkeiten und so ein Wunder der Unbegreiflichkeit. Dies hat sie mit der Natur gemein. Darum können wir sagen, daß die Sprache natürlicherweise noch nicht zu ihrem eigenen Begriff gekommen ist. Dies können wir ausdehnen auf alle diejenigen, die noch so 'natürlich' sprechen; auch diese sind noch nicht zum Begriff ihrer selbst gekommen. Die Sprache ist als die Erscheinung der Vernunft für die Vernunft . . . vernünftig, was wir auch so lesen müssen, daß sie, als Erscheinung der Vernunft . . . für die Vernunft (und deshalb eben nicht für den seine eigene Vernünftigkeit nicht verstehenden Verstand) vernünftig ist. Sie ist die Vernunft, der Logos selber, in optima forma, und dies, weil nur in der Sprache und als Sprache die Vernunft als Vernunft erscheint. Begreifen der Sprache bedeutet dann, um es noch einmal kurz zu sagen, d a r t u n , daß sie ist, wie sie sein muß, u m w a h r z u s e i n . Weil es sich in jeder Wissenschaft handelt um das Wahrsein oder die Wahrheit ihres Objektes, d. h. um das Wahr-machen des Objekts, das außerhalb der Wissenschaft und ohne dieselbe nicht wahr ist (und nicht wahr . . . ist) — darum ist jene Bemerkung über das Vernünftig-sein-müssen und das Begreifen besonders auch für die Sprachwissenschaft von Bedeutung, insoweit diese nämlich noch sehr unwissenschaftlich die Wörter und Redensarten aufgabelt, so wie sie (der so arbeitende Verstand) diese

findet, um das so Gefundene auch nur noch empirisch zu sammeln und Regeln daraus zu ziehen, welche praktisch oder unpraktisch zum Erlernen einer Sprache sein mögen aber zum Begreifen der Sache wesentlich nicht beitragen, weil oder insofern sich nicht zeigt, daß sie notwendigerweise hervorgehen aus jener vernünftigen Ordnung, wodurch die so empirisch gefundene Sprache, die 'man' zufälligerweise jetzt redet oder damals sprach, Sprache, Vernunft ist.

Daß die Sprache vernünftig sein muß, kann für eine Voraussetzung gehalten werden und für den Beweis, daß wir, mit Übersehung dessen was die Erfahrung 'gibt', wiederum eine solche 'a-prioristische Konstruktion' wagen. Aus dem Gesagten geht dies aber keineswegs hervor; denn, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß dasjenige, was wir so unmittelbar haben, in diesem Falle die Sprache, so wie sie als Factum besteht oder empirische Erscheinung ist, die von der Vernunft selbst geforderte Form allgemeiner Gültigkeit und Notwendigkeit noch nicht hat und deshalb zum Zweck der Begreiflichkeit umgebildet, d. h. zum Begriff gebildet werden muß, werden wir doch nicht umhin können, gleichzeitig einzusehen, daß wir dies nicht tun können ohne die Erfahrung, weil es gerade die Erfahrung ist, die so umgebildet und gebildet werden muß. Von sich selbst, d. h. durch dasjenige, was die Erfahrung als Erfahrung ohne weiteres ist, anders gesagt, indem wir unsere Erfahrung fortwährend nur erfahren, kommt sie aber nicht zum Begriff und dieses, obwohl sie doch ihr Begriff ist, und . . . sein muß, wenn sie zu ihrem Begriff soll kommen können. Von und durch sich selbst kommt die Erfahrung zu dem, was sie schon ist, wenn sie über sich hinaus, als Denken der Erfahrung . . . denkende Erfahrung wird, um so dasjenige, was faktisch ist, besteht oder vorkommt, auch rechtfertigen zu können. Deshalb können wir ebensogut sagen, daß die Erfahrung als Erfahrung ohne weiteres ihr Begriff nicht ist, weil sie hierzu nur kommt, dadurch, daß sie mehr als Erfahrung ist. Mehr als Erfahrung ist aber nicht ohne Erfahrung, und wir kommen nicht über die Erfahrung hinaus, wenn wir uns nicht in sie vertiefen, und das ist noch ganz etwas Anderes als fleißig weiter erfahren.

Was nun weiter das 'Vernünftig-sein-müssen' als Voraussetzung betrifft, bemerke ich, daß dieses doch nicht die einzige Voraussetzung ist; wir haben ja ebensosehr die Sprache als empirische Erscheinung vorauszusetzen, d. h. die Sprache, so wie wir sie unmittelbar und undurchdacht haben, in welcher Form sie aber noch so weit von ihrer Vernünftigkeit entfernt ist, daß wir noch so gut wie nichts davon begreifen. Verwirrend in ihrer Unvernünftigkeit ist die

Sprache, die wir so unmittelbar haben und weit zu suchen ist ihre Vernünftigkeit. Deshalb muß sie auch gerade zur Vernunft gebracht werden (siehe oben), was nun ebensowenig bedeutet, daß sie unmittelbar genommen, nicht vernünftig wäre, um später erst vernünftig zu werden, weil es eigentlich bedeutet, daß sie unmittelbar vernünftig ist — eine Sprache, die nicht vernünftig ist, ist überhaupt keine Sprache —, aber gerade insoweit sie dies nur noch unmittelbar und undurchdacht ist, auch noch nicht in ihrer Vernünftigkeit begriffen ist oder sich noch nicht als vernünftig erwiesen hat. Blieben wir bei ihrer unmittelbaren Vernünftigkeit stehen, blieben wir ohne Bedenken bei der Behauptung stehen, daß die Sprache vernünftig ist, so würden wir dadurch aus der Voraussetzung ein nicht erlaubtes Vorurteil machen, denn in der Wissenschaft, d. h. in der Philosophie, muß jedes Vorurteil schließlich sich zu einem wahren Urteil machen, sich wahr machen, indem man es so denkt, daß es, als das zunächst 'prinzipielle' oder 'a-prioristisch' (Voraus)gesetzte, sich nachher oder 'a-posteriori' als notwendiges Prinzip erweise. Hierzu sei dann noch bemerkt, ohne dies auszuführen (also wieder als eine Voraussetzung, die ich aber ruhig auf meine Rechnung nehme, weil es vernünftig ist, es vorauszusetzen), daß Philosophieren über einen besonderen Inhalt, besser gesagt, daß das rein wissenschaftliche oder philosophische Durchdenken eines besonderen Inhalts — und die Sprache ist ein besonderer Inhalt und dies nicht weniger, weil zuerst durch die Sprache und als Sprache jeder besondere Inhalt (auch die Sprache selber!) zur Vernunft kommen kann und kommt —, daß das philosophische Durchdenken eines besonderen Inhalts voraussetzt: das Denken-können im Geiste der Philosophie, d. h. die geistige Disziplin, die nur die Bewußtseinslehre und die Logik geben können. Ich will hiermit keineswegs sagen, daß ich für die Sprachphilosophie oder für irgendwelche besondere Philosophie z. B. als Titel empfehlen möchte: »Die Sprache, Versuch der angewandten Vernunftlehre.« Denn gerade weil hier die philosophische Denkungsart als Disziplin vorausgesetzt wird, kann, was die Bewußtseinslehre und die Logik lehren, nicht als ein für allemal fertiges 'Schema' angewandt werden, von außen her ¹⁾).

1) *Σχῆμα*, Schema, bedeutet soviel wie äußere Haltung, Gestalt. So bei Aristoteles, z. B. *ἐν μύθῳ σχήματι*: »in der Form des Märchens« (Metaph. 1074. b. 1), — *σχῆμα τῆς λέξεως*: »Die äußere Gestalt der Rede (oratio), besonders mit Bezug auf den Rhythmus (Rhetor. 1408. b. 21) usw.

Bei Kant hat 'Schema' die Bedeutung: Vereinigungsmittel zwischen Unvereinbarkeiten

Bewußtseinslehre und Logik studieren, lehrt Denken, lehrt Denken auf die wahre Weise, indem es lehrt, wie das Denken als das Setzen des Seienden und das sich Verhalten zu diesem von sich Gesetzten, seinen Gang geht, und indem es lehrt, was das Denken als allgemeingültige, also notwendige, Denkweisen, welche Seinsweisen, als allgemeingültige Seinsweisen, welche Denkweisen sind (Kategorien) denkt. Und, was das Denken (in und als Logik) denkt, ist die Vernunft, und die Weise, in der das Denken dieses was denkt, ist deshalb von selbst vernünftig; so ist die Logik die selbstbestimmende Besonderung der Vernunft, wobei sie, sich zur Sprache bringend, sich prädiziert und sich zum Gegenstand und Subjekt macht.

Der Logik vorausgesetzt, aber so, daß es bleibend mit gesetzt wird, ist das Denken in dem Sinn des Denkend-Hervorbringens des Bewußtseins¹⁾, damit dies als das Bewußtsein des Andern sich erweise als Bewußtsein seiner selbst, um, als das allgemeine Selbst-bewußtsein das Wissen oder die Gewissheit zu sein, daß sein Gedanke, von sich als Selbstbewußtsein, oder Ich, ebenso sehr objektiv das 'Wesen der Dinge' ist. Nun ist, schon von altersher, von Hegel jedoch zum erstenmal bewußt und begreifend ausgesprochen, 'Vernunft', 'Logos', der Name der Einheit von Sub- und Objektivität, von Denken und Sein, von Besonderem und Allgemeinem, vom Begriff und seiner Realität, oder wie immer wir hier weiter sprechen mögen. So, als diese Einheit, ist 'die Vernunft' der Name des sich im und als Logos prädizierenden, als das allgemeine sich besondernden Subjekts, des sich bildenden Stoffes. (In diesem Sinn ist die Vernunft nicht ein Stoff, sondern der Stoff.)

Dies ist die Vernunft, oder so gilt dieser Name, aber . . . für die Vernunft, die sich als diese Einheit weiß, die als sich wissende Vernunft Subjekt ist, die als sich wissende Vernunft die Wahrheit als Subjekt, wie Hegel²⁾ sagt, die

(vgl. De Idee, Jahrg. 4, Heft 3, Nov. 1926, S. 296). Wenn wir nun z. B. die Logik anwenden auf irgend einen besonderen Inhalt, so setzt dies das (in uns) Sein der Logik als Lehre voraus, um nicht zu sagen: als Sammlung von Lehrsätzen, um so die Form zu sein, welche der betreffende Inhalt annehmen muß, die aber, insofern dieser Inhalt sich zu dieser, seiner logischen Form nicht entwickelt, ihm von außen her auferlegt wird, und, als die Verbindung des empirisch gegenwärtigen Inhalts mit dem nicht als Form jenes Inhalts gegenwärtigen Begriff, auch wohl 'Schema' im letzten Sinne heißen kann.

1) Zum erstenmal von Hegel in seiner Phänomenologie des Geistes beschrieben.

2) Vgl. Hegel, Encycl. § 437, 438, 439, § 23.

»wissende Wahrheit« ist und 'Geist' heißt, als der Name des Absolut-Allgemeinen, von dem wir, als endliche Subjekte, die vereinzelter Fälle, die 'beihier Spielenden', die Beispiele, sind, was wir aber nicht so sind, wie wir uns selbst und einander als zufällige Individuen unmittelbar finden, sondern, was wir für den Geist sind, der, als sich wissende Vernunft, in jedem Falle und in allen Fällen sich erkennt, um erst so die vielen einzelnen Fälle als seine Fälle anzuerkennen. Denn obwohl dem Für-sich-sein der Vernunft das Sein der Vernunft vorauszusetzen ist oder, gerade weil und insofern dies ihrem Für-sich-sein vorausgesetzt ist, ist die Vernunft erst wirkliche Vernunft . . . für sich, als Geist, der, als das Absolut-Allgemeine, welches er ist, ebenso sehr vernünftige Wirklichkeit als wirkliche, weil sich verwirklichende Vernünftigkeit ist: Ein Begriff, der, was uns betrifft, dem Philosophieren über, d. h. dem begreifenden Denken der Sprache vorzugehen muß.

Was vernünftig ist, das ist wirklich ¹⁾, ein Ausspruch, der nichts als Mißverständnisse herbeiführt, wenn nicht verstanden und begriffen wird, was 'vernünftig' und 'wirklich' bedeuten. Und diese Bedeutung bleibt unbegreiflich, wenn diese Voraussetzung nicht verstanden wird als die Disziplin, der wir uns zu unterwerfen haben. Undurchdacht und unbegriffen ist dieser Ausspruch nichts als eine Behauptung, selbst nur eine Auffassung, die, als Standpunkt, wohl 'Idealismus' heißen kann, aber dann als der Idealismus, von dem Hegel sagt (Phänom. d. Geistes, S. 197—198), daß er »jenen Weg nicht darstellt, sondern mit dieser Behauptung anfängt, daher auch reine Versicherung (ist), welche sich selbst nicht begreift, noch sich Anderen begreiflich machen kann«, denn er spricht, als dieser Idealismus, nur »eine unmittelbare Gewißheit aus«. Man bemerke hierzu: Der Begriff dieser Voraussetzung kann sich Andern nicht begreiflich machen, sofern er nichts ist als unmittelbare, sich selbst nicht begreifende Gewißheit; aber er kann sich ebenso wenig begreiflich machen, wenn die Andern, ohne Mühe zu genießende Erbaulichkeit anstrebbend, erwarten, daß sie den Begriff so fix und fertig empfangen könnten.

Was wirklich ist, das ist vernünftig. Die Sprache ist wirklich, also ist sie vernünftig, aber doch erst, wenn sie in ihrer Vernünftigkeit begriffen ist. Begreiflich wird sie aber nicht, wenn wir sie lassen, wie sie in ihrer undurchdachten Tatsächlichkeit ist; ihre Tatsächlichkeit muß aufgehoben

¹⁾ Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, ed. Bolland, S. CXCVI. Vgl. auch: Hegel, Phän. d. Geistes, ed. Bolland, S. 194.

werden, nicht zunichte gemacht oder als Nichtigkeit 'betrachtet', sondern erhoben werden zu ihrer Vernünftigkeit, indem sie vernünftig gemacht wird, d. h. indem sie so gedacht wird, daß sie sich als vernünftig erweist. Hier ist die Voraussetzung gestellt und verstellt zu der Verpflichtung, sie zum Ergebnis zu machen und wieder herzustellen. Daß die Sprache vernünftig sein muß, ist Voraussetzung, aber so, wie diese verstellt ist zu dieser Verpflichtung.

Die Wissenschaft der Sprache fordert, was jede Wissenschaft in Hinsicht auf ihren Stoff fordert, nämlich diesen, also in unserem Falle die Sprache, so zu denken, daß er sich als vernünftig erweist. Dieses soll nun keineswegs heißen, daß wir verständigerweise voraussetzen sollten, so per definitionem, als ein allgemeines Kriterium, was vernünftig ist, d. h. was 'vernünftig' bedeutet um dieses Kriterium dann dazu zu benutzen, an der Sprache das Vernünftige von dem Unvernünftigen zu scheiden, dieses letztere fortzulassen oder als merkwürdige Ausnahme zu bewahren als einen Leckerbissen für die Gelehrten, und so das Vernünftige übrig zu behalten, wenn Ernst mit der Sache gemacht würde. Spaltung in einen rationalen und einen irrationalen Teil ist auch in der sich so nennenden Sprachwissenschaft nicht ungewöhnlich, weil es auch dem sich mit diesem Inhalt beschäftigenden Verstand eigen ist, das mehr als verständige Vernünftige als das Irrationelle zu scheiden von dem eigene Vernünftigkeit nicht erreichenden, deshalb unter seiner eigenen Wahrheit bleibenden Verstand, als vom Rationellen, um, je nachdem es eben paßt und sich dienlich erweist, dieses Irrationelle, als dem 'gesunden Verstand' nicht entsprechend, bald zu verwerfen, bald hoch zu erheben, aber in beiden Fällen nicht zu verstehen.

Die Disziplin, welche die Lehre des Bewußtseins und die Logik gibt, welche das Studium dieser sich gegenseitig voraussetzenden und bedingenden philosophischen Wissenschaften gibt, lehrt denken, lehrt vernünftig denken. Einen Inhalt vernünftig denken, bedeutet, ihn denken als Inhalt der Vernunft, wie er 'in der Vernunft' liegt. Und es ist wieder Bolland, der uns, Holländer, einige Holländer wenigstens, begreifen gelehrt hat, was es bedeutet, wenn wir sagen, daß etwas 'in der Vernunft' liegt. Etwas liegt in der Vernunft, insoweit es als besondere Bestimmtheit in vernünftigem oder logischem, d. h. notwendigem Zusammenhang mit anderen Besonderheiten denkbar ist und also gedacht werden muß, um so, in diesem Begriff und als dieser Begriff, auch in diesem Sinn in der Vernunft zu liegen, daß es als zum Namen gestaltete Nennbarkeit seinen Sinn erhält und seinen Sinn hat

in einem Zusammenhang von Namen oder in einem . . . Satz, worin die Worte, sich gegenseitig von selbst mitbringend und erzeugend, in aller Verschiedenheit die Einheit der Vernunft zu vernehmen geben¹⁾. Und so liegt denn auch die Sprache in der Vernunft, und zwar so, wie sie selbst die Vernunft ist, worin alles Wirkliche liegt.

Nun ist die Sprache, die Vernunft als Sprache, selber der Beweis, weil sie die Manifestation ist des Sich-selbst-Wissens der Vernunft; denn die Bedingung, nicht eine der Bedingungen, sondern die absolute Bedingung, für das Sprechen-können und demnach auch für das Vernehmen-können, ist, daß das sich-äußernde und das sich-wieder-verinnerlichende Subjekt vernünftig, sagen wir nur: menschlich sei und wenigstens in diesem Sinn seiner selbst bewußt, daß es die unmittelbare Gewißheit ist, die, insoweit sie unmittelbar ist, sich selbst aber nicht begreift und sich deshalb Anderen nicht begreiflich machen kann: verstanden werden zu können und verstehen zu können und dies allerdings nicht weniger um . . . mißverstanden werden zu können und mißverstehen zu können, d. h. das zu verstehen Gegebene nicht zu verstehen, nicht im Sinne eines einfachen Nicht-verstehens, sondern indem man es anders nimmt als es gegeben wird und es also in diesem Sinn vernimmt.

Die Bedeutung dieser Gewißheit: verstehen zu können und verstanden werden zu können, erhellt, wenn wir zurückdenkend bedenken, daß sprechende und also vernehmende Vernunft die Vernunft ist, aber als Subjekt, als Ich, welches, als das Auseinandergehen zu Ich und Du, zugleich und als dieselbe Bewegung, die Wiederherstellung seiner Einheit ist (vgl. S. 4 f.). Nun ist 'Ich' (im Verhältnis zu 'Du') der Name des (Selbst-)Bewußtseins, wie dieses sich eines anderen Bewußtseins bewußt ist, als Bewußtsein anderen Bewußtseins . . . Selbstbewußtsein, als Bewußtsein anderen Bewußtseins . . . anderes Selbstbewußtsein. Als Selbstbewußtsein ist Ich, d. h. bedeutet 'Ich', immer anderes Selbstbewußtsein, um als das Bewußtsein anderen Selbstbewußtseins als Du, für dieses andere Selbstbewußtsein selbst 'Du' zu sein. So ist Ich als Selbstbewußt-

1) In ihrer Verschiedenheit geben die Worte die Einheit der Vernunft zu erkennen, indem sie als eine Rede (ratio und oratio = Gedanke und ausgesprochener Gedankengang), einander kennend, fortschreiten und als Einheit gerade das sagen, was ein Wort allein und viele, einander nicht kennende Worte zusammen nicht oder doch so gut wie nicht sagen können.

sein, d. h. mit Bezug auf Ich: Du, und so ist das Auseinandergehen von Ich und Du das Auseinandergehen von . . . Du zu Du und a n d e r e m Du, oder, denn es ist trotz allen Unterschiedes wesentlich dasselbe, von Ich zu a n d e r e m Ich. Ohne Unterschied ist dieses mit B e z u g a u f s i c h s e l b s t a n d e r e Selbstbewußtsein, wenn i c h und d u, wenn wir, u n s v e r s t e h e n, welches wir tun müssen, um u n s gegenseitig miß-verstehen zu können. Aber, wenn wir u n s v e r s t e h e n oder (es macht in diesem Zusammenhang keinen Unterschied) mißverstehen, s o v e r s t e h e n w i r u n s d o c h i m m e r ü b e r d a s j e n i g e, dessen wir u n s b e w u ß t s i n d als des A n d e r e n - v o n - u n s, als des N i c h t - m e i n e n und N i c h t - d e i n e n, als des irgendwie Seienden, welches zur Sprache kommt und besprochen wird als 'es' oder 'er'. So ist das s i c h v e r s t e h e n d e S e l b s t - b e w u ß t s e i n, das als a n d e r e s Selbstbewußtsein sein A n d e r s - s e i n zugleich aufhebt oder zum M o m e n t m a c h t, z u - g l e i c h B e w u ß t s e i n (des Anderen), um als die E i n h e i t v o n B e w u ß t s e i n s e i n e r s e l b s t und B e w u ß t s e i n d e s A n - d e r e n — eine Entwicklung, welche die Bewußtseinslehre zu denken nötigt und deren Begriff hier vorauszusetzen ist —, d a s a l l g e m e i n e Selbstbewußtsein und so d a s W i s s e n z u s e i n, daß s e i n 'Gedanke' (das Innerliche, das geäußert wird, d. h. s i c h ä u ß e r t) n i c h t b l o ß s u b j e k t i v, d e r s e i n i g e, ist, von sich als v o n d i e s e m a n d e r e n Selbstbewußtsein, sondern z u g l e i c h o b j e k t i v ist, was hier bedeutet: zugleich v o n j e n e m a n d e r e n Selbstbewußtsein gedacht wird.

So ist denn die B e d i n g u n g für die Vernunft, damit sie Sprache, d. h. Rede, sei, die G e w i ß h e i t, als Selbstbewußtsein sich mit a n d e r e m Selbstbewußtsein ü b e r d a s S e i e n d e v e r s t e h e n z u k ö n n e n. Und, als dieses a l l g e m e i n e Selbstbewußtsein, d. h. als diese G e w i ß h e i t, ist, d. h. heißt die R e d e ('Vernunft') . . . G e i s t ¹⁾.

Diese Gewißheit macht erst wirklich möglich, daß ich verstehe und verstanden werde; weshalb es ja auch erst diese Gewißheit ist — obgleich sie einstweilen noch nicht mehr und besser ist als die unmittelbare Gewißheit, wobei man es im allgemeinen und was die Mehrzahl der Menschen betrifft, wohl bewenden läßt —, welche sprechen und vernehmen m a c h t, welche die Vernunft sich so manifestieren m a c h t, ebenso wie das Fehlen dieser Gewißheit, als U n g e w i ß h e i t, zum Stammeln und Raten führt, so wie die a n d e r e Gewißheit (nicht verstehen zu können und nicht verstanden werden zu können) mit Stummheit schlägt und dumm macht.

1) Vgl. hierzu S. 12 und Hegel, Encycl. § 435 und 436.

Als das Erscheinen, als das Sich-manifestieren dieses Sich-selbst-Wissens der Vernunft, ist die Sprache das Erscheinen des Geistes für den Geist. Weil dies aber das Erscheinen des Geistes ist, muß es 'Offenbaren' heißen.

Dieses Sich-offenbaren, das der Geist ist als das Sich-für-sich-setzen des Begriffes, welches als das Sein des Geistes ebensowohl sein (des Geistes) Inhalt, wie seine Form ist, dieses Sich-offenbaren ist in seiner reinst-geistigen Wirklichkeit das, was 'Sprache' heißt, weshalb dieses Sich-offenbaren denn auch auf die der Vernunft eigentümlichste Weise, d. h. in der der Vernunft eigentümlichsten Form als Sprache zur Sprache kommen muß¹⁾. Daß die Sprache auf holländisch 'Rede' (Vernunft) heißt, ist denn auch kein sinnloser Zufall. Es liegt in der Vernunft, denn die Sprache ist die Vernunft als die der Vernunft wesentlich eigene Erscheinung, als die der Vernunft eigene Form. So ist die Sprache vernünftig und Beweis der Vernünftigkeit. Der Mensch unterscheidet sich von dem nur natürlich lebenden Geschöpf, dem Tier, durch seine Vernünftigkeit, d. h. durch seine Sprache. Und sie erweist sich als Vernünftigkeit, indem sie die Vernunft offenbart, die die Gewißheit ist, die Einheit eigener Sub- und Objektivität zu sein, die Einheit seiner selbst als des einzelnen Subjektes und des Allgemeinen. Denn als Sprache, als jene Erscheinung, welche Einheit von Sprechen und Vernehmen, von Veräußerlichen und Verinnerlichen ist, ist die Vernunft Subjekt und ihrer selbst versichert, wenigstens, um das hier zum Überfluß noch einmal hinzuzufügen, unmittelbar ihrer selbst gewiß: verstehen zu können und verstanden werden zu können, d. h. als Ich mit dem Anderen (Du) eins zu sein, auch und eben, um nicht einverstanden sein zu können. Diese Gewißheit will nichts anderes besagen als dies: daß ich mit durch Denken versicherter Gewißheit weiß, oder aber unmittelbar und ohne Bedenken, daß meine Gedanken nicht bloß von mir, sondern ebenfalls von Anderen gedacht werden können und in sprechender und vernehmender Wirklichkeit auch wirklich von Anderen gedacht werden müssen, um verstellt, umgestellt und umgedreht und verdreht werden zu können, denn Mißverständnis ist ja nur möglich, wenn jemand (ich selbst oder ein Anderer, ich kann mich selbst auch mißverstehen) meinen Gedanken miß-

1) Kommt diese Offenbarung, die Sprache, zur Sprache, so wird sie dadurch der Inhalt... der Sprache als Form: die Sprache bringt sich selbst zur Sprache, um, wenn sie dies bewußt tut, Sprachlehre zu werden. Und was auf diese Weise bewußt zur Sprache kommt, ist die Vernunft. Darum ist Sprachlehre Vernunftlehre.

versteht, d. h. wenn jemand meinen Gedanken verstehend, also denkend, versteht und meinen Gedanken anders, als den seinigen denkt. Wir können sogar sagen, und ohne Übertreibung, daß wir einander niemals verstehen, wenn 'verstehen' heißen soll, daß der Unterschied zwischen 'meinem' Gedanken und 'deinem', zwischen 'Ich' und 'Du', nichts Anderes sein darf als ein Namensunterschied, nein, kein Namensunterschied, sondern ein Lautunterschied. Einheit des Denkens ist allem Unterschied, Unterschied des Denkens ist der Einheit des Denkens vorausgesetzt, um in dieser Einheit miteinander und als diese Einheit sich dauernd zu erhalten. Diese Gewißheit, daß meine Gedanken, von mir als Einzelwesen, nicht bloß subjektiv, die meinigen sind und bloß für mich gelten, sondern ebensowohl objektiv, die deinigen sind und für dich gelten, dieses Wissen, in welchem ich versichert bin, als Individuum, nicht bloß in mich selbst geschlossen und vor andern verschlossen, sondern als ein Fall des Allgemeinen das Allgemeine mit zu sein, diese Gewißheit ist die Vorbedingung der Sprache, nicht aber die Bedingung, deren Erfüllung noch problematisch ist; denn eben insoweit die Sprache der Beweis und die Manifestation dieser Gewißheit ist, ist sie zugleich die Erfüllung, so daß, wenn wir denken und sagen, daß die Vernunft, als der Geist, die Selbstgewißheit ist, die Einheit ihrer Sub- und Objektivität zu sein, ihrer selbst als der Vereinzelung und als des Allgemeinen, wir hiermit zugleich einräumen, nicht bloß, daß durch diese Gewißheit die Sprache nur möglich ist, sondern daß die Sprache dieser Gewißheit, durch und als welche die Vernunft Geist ist, Wirklichkeit ist. Die Sprache ist als geistige Wirklichkeit wirklicher, d. h. sich selbst verwirklichender Geist; die Erscheinung und die Gestalt, in welcher und als welche der Geist ganz gegenwärtig und offenbar ist. Aber die Sprache ist des Geistes Erscheinung, Gestalt und Offenbarkeit als sein Sich-zur-Erscheinung-bringen, als Sich-gestalten, als Sich-offenbaren. Frage: Was ist Geist? und antworte: Geist, wirklicher Geist ist die Sprache als sich, sein eigenes geistiges Dasein gebender, als sich in wahrnehmbarer Gestalt vergegenwärtigender Geist.

Wenn also jemand behauptet, daß man so etwas wie 'Geist' nicht kenne und er damit sagen will, daß Geist nicht bestehe, so können wir sowohl was dieses Nicht-kennen als was dieses Nicht-bestehen betrifft, ihm wieder einmal recht geben. Allerdings, der Geist besteht nicht, aber weil er den Geist nicht kennt, weiß er auch nicht zu sagen,

was dieses Nicht-bestehen hier zu bedeuten hat. Der Geist besteht nicht, denn die Wirklichkeit des Geistes, die Sprache, besteht nicht . . . es sei denn auf die Weise jener vielen Sprachen, auf die Weise des Entstehens und Vergehens, worin Übergehen von selbst mit einbegriffen ist, und dann nur noch auf diese Weise, wenn man begreift, daß die Sprache, die, als die Wirklichkeit des Geistes, der wirkliche Geist ist, ohne selbst zu entstehen und zu vergehen und überzugehen, das Entstehen, Vergehen und Übergehen jener vielen, auf diese unbeständige und darum bestandlose Weise, bestehenden Sprachen ist. Man spricht wohl von dem Leben der Sprache und man nennt das dann eine 'übertragene' Ausdrucksweise, weil 'Leben' ausschließlich Geltung hat als der Name für den natürlichen Prozeß¹⁾. Abgesehen davon, daß das natürliche Leben schon Anfang und Ankündigung geistigen Lebens ist, müssen wir hierzu bemerken, daß es sich gerade so gut und gerade so schlecht umkehren läßt und daß es auch eine übertragene Anwendung des Wortes ist, von natürlichem Leben zu sprechen. Mit Recht spricht man aber von dem Leben der Sprache, wenn dies nämlich heißen soll, das Sichbeständig-machen dieses Unbeständigen, als die sich beständig machende Weise, wie das Allgemeine sich 'besondert'; denn die Weise, wie die Sprache, dieses Allgemeine sich besondert, ist derart, daß sie in ihren Besonderungen, d. h. in jeder der vielen Sprachen, sichselbst gleich, das Allgemeine bleibt, was sie ist und darum . . . auf sich beständig machende Weise sich besondert: die species (Niederländisch, Deutsch, Französisch usw.) ist, als Selbstbesonderung des Genus (das nicht wiederum als species unter den specibus vorkommt), das Genus selbst auf spezifische Weise, und der vereinzelte Sprachfall, das Individuelle (mein jetziges, dein damaliges Sprechen), ist durch das Besondern, auf welche Weise die Sprache gerade lebt, das Genus selbst, das Allgemeine, als Fall.

Empiristisch geht man von den vielen sprachlichen Einzelfällen aus, die man findet und an denen man mancherlei findet, wahrnimmt, bemerkt und bedenkt. Allein so, wie man diese Fälle als unmittelbar Vorliegendes faktisch findet, findet man nicht und zeigen sie nicht was man, falls wahre Sprachkenntnis gemeint wird, doch finden müßte und was sie sein müßten, nämlich: das eigene Wesen dieser Fakta, welches diese als vereinzelte Fälle des Allgemeinen, das Allgemeine, die allgemeine Sprache sind, jedoch nicht als ein

1) Man vergleiche für diesen 'übertragenen' Gebrauch das über die Bewegung Ausgeführte in meinem Buche „Zelbewustwording des Geestes“ I, S. 184.

untätiges und unbewegliches, darum unwirkliches, starres und totes Abstraktum (Produkt des Verstandes und demnach ohne andere und bessere objektive Gültigkeit, als es als ein solches Produkt haben kann), sondern das Allgemeine als das sich selbstbesondernde Sich-vereinzelnde, d. h. als das allgemeine Leben sich lebend zum Lebenden gestaltend¹⁾. So ist jeder einzelne Sprachfall nicht nur ein Geoffenbartes, sondern als das Offenbar-gewordene..., das Offenbar-werdende, nämlich, offenbar werdender Geist. Und, was so offenbar wird, ist, daß der Geist dieses Sich-offenbaren ist.

So ist die Sprache als Erscheinung der Vernunft für die Vernunft vernünftig, und kraft dieses Begriffs muß Sprachlehre... Vernunftlehre sein.

Dieses Für-sich-sein der Vernunft, die Sprache, ist aber nicht ohne seine Voraussetzung. Aber weil hier die Rede ist von der Vernunft als Sprache, als redender Vernunft, kann hier auch nur die Rede sein von der Vernunft als Geist, was, nach dem Obigen, selbstverständlich sein dürfte. Darum setzt das Für-sich-offenbar-sein des Geistes das An-sich-sein des Geistes voraus, sein Verborgenen-, Geheim- oder Subjektivsein, das wir, indem wir es bedenken, objektivieren, das aber an sich oder sich selbst überlassen, nicht objektiv, und, wohl bedacht, darum auch nicht subjektiv ist. Denn 'subjektiv' kann, als Bestimmung, nur Geltung haben im Unterschied von, also nur... mit 'objektiv'.

1) Die allgemeine Sprache ist nicht wiederum in dem Sinne etwas Besonderes, daß sie inmitten jener vielen besonderen Sprachen als die 'allgemeine' Sprache vorkommt, oder auch nur vorkommen könnte als... eine lebende Sprache, oder, was für die klassischen Sprachen gilt, daß sie ein Denkmal einer gelebt habenden und aufgehoben weiter lebenden Sprache sein könnte. Denn das sich-besonderende und in diesem Sinne lebende Allgemeine ist kein Abstraktum, sondern konkret: Nicht diese und nicht jene besondere Sprache, um, zugleich sowohl diese als jene, und, als diese negative Einheit, das Wahre aller Sprache und als Sprache zu sein, — ein Gedanke, der, ungeachtet verschiedener 'Argumente' für und wider, schon begreiflich macht, daß eine sogenannte 'Weltsprache', sogar als allgemeines 'Verkehrsmittel' neben den besonderen Sprachen gemeint (und trotz des zeitweiligen, mehr oder weniger dahinsiechenden Bestehens von Volapük und Esperanto) in der Wirklichkeit des sich vernehmenden und sich zu vernehmen gebenden Geistes und als diese Wirklichkeit wesentlich unexistierbar ist.

Eine allgemeine Weltsprache, ein allgemeiner Weltstaat, eine, für alle Menschen gültige, allgemeine Gleichheit, sind, wie andere ähnliche Produkte, nur Erdenksel, welche ohne ihr Gegenteil keine Wirklichkeit haben und haben können und demnach nur bestehen als Abstraktionen des Verstandes und als... Ideale.

Reden, so können wir sagen, ist ein **Sich-verraten** des Geistes, der, wenn seine Selbstgewißheit, die er durch sein Reden, erweist, sich zur Ungewißheit kehrt (vgl. S. 17) nichts Besseres wird als ein **Sich-zu-erraten-geben**. Und, was der Geist verrät, gelegentlich nur zu erraten gibt, ist der Geist selber als sein Inhalt, den wir, ohne uns auf Unterscheidungen einzulassen, welche andere Namen erfordern, 'Gedanken' nennen können. Dieses bedeutet, daß der als (an sich) seiende vorauszusetzende Geist **Gedanke** ist oder 'Gedanke' heißen kann, so aber, wie dieser, sich nicht aussprechend und unausgesprochen, verborgen, nur subjektiv ¹⁾ und unvernnehmbar ist: Der Geist, der sich nicht offenbart, oder sich nicht für sich zum Geiste macht, ist, ebenso wie das Wesen, das nicht erscheint, wesenlos ist, **geistloser Geist** (man beachte: geistloser . . . Geist) und darum nicht gleichgültig 'etwas Anderes', sondern wesentlich das **Andere von sich selbst**, d. h. das dem wirklichen Geist vorauszusetzende Andere, nur möglicher Geist oder . . . Seele. So wahr es nun ist, daß wir aussprechen, was in unserer Seele lebt, ebenso wahr ist es auch, daß wir, was in unserer Seele als **rein Seelisches** lebt ²⁾, nicht aussprechen können, denn das rein Seelische, unsere 'Empfindungen', 'Affekte' oder wie wir es bezeichnen wollen, insoweit nicht zu der Bestimmtheit des Gedankens gelangend, bleibt als das strikt Individuelle, in uns vor andern verschlossen.

Allein, ebenso wie die Seele nicht kurzweg Nicht-Geist ist, sondern **Noch-nicht-Geist**, so können wir, was an Seelischem in unserer Seele lebt, auch nicht kurzweg nicht aussprechen, sondern **noch nicht aussprechen**: es kann noch nicht ausgesprochen und darum selbstredend noch nicht besprochen werden. Einstweilen noch gedankenlose Empfindungen und Affekte können noch nicht zum Worte kommen, was bedeutet, daß sie also zugleich schon zum Worte kommen können, aber zögernd oder besser noch: vor dem Wort zurückscheuend, gleichsam als fürchteten sie sich vor der Rechenschaft, Verantwortung fordernden Bestimmtheit.

Was zur Sprache und zum Worte kommen will, muß eben die **Form des Gedankens** irgendwie suchen, welches bedeutet, daß es seiner

1) Nur subjektiv: Für uns, die wir dieses denken, nicht für diesen Geistesinhalt, der als sich nicht aussprechender Gedanke auch nicht für sich ist.

2) »Was in unserer Seele lebt?« Eine ungenaue, Mißverständnis verursachende bildliche Rede, als ob man sprechen könnte von Etwas, das in unserer Seele lebt, und von der Seele als von etwas Andreem.

strikt individuellen Subjektivität sich e n t-hebend, sich zum Allgemeinen e r-heben muß. Denn was zur Sprache kommt, ist nicht das Einzelne, hier und jetzt Seiende, Unmittelbare, das weder Dauer noch Bestimmtheit hat, sondern das Allgemeine. »Will ich«, so sagt H e g e l ¹⁾, »aber dem Sprechen, welches die göttliche Natur hat, die Meinung [das unmittelbare, ohne Bedenken Gewußte] unmittelbar zu verkehren, zu etwas Anderem zu machen und so sie gar nicht zum Worte kommen zu lassen, dadurch nachhelfen, daß ich dies Stück Papier aufzeige“ (als 'Beispiel' von Unmittelbarkeit), „so mache ich die Erfahrung, was die Wahrheit der sinnlichen Gewißheit in der Tat ist« ²⁾, nämlich: die A l l g e m e i n h e i t und dann mache ich zugleich die Erfahrung, daß eine sinnliche oder unmittelbare Gewißheit, wie z. B. (d. h. als ein Beiher spielendes) eine Empfindung oder ein Affekt, sich nicht aussprechen läßt.

Gleichsam um Hegels Wort zu unterstreichen, bemerkt der niederländische Vernunftmeister B o l l a n d hierzu: »Ein großes Wort!« Und mit Recht: Das Sprechen, d. h. der Geist als Sich-offenbaren, hat die göttliche Natur, das Unmittelbare, sich selbst als das Unmittelbare, welches als Inhalt von dem sich gestaltenden Geist sich unterscheiden, aber nicht scheiden läßt, in die Erscheinung treten zu lassen, und zwar so, wie dieses Unmittelbare selbst ist, in seiner Wahrheit ist, d. h. wie es sich ergibt. Und als was ergibt sich das Unmittelbare? Als das Andere von sich selbst, als das Mittelbare, denn es ist (das Unmittelbare) durch Verneinung, durch die Verneinung, die es selbst ist, die es, wie wir hinterher einräumen müssen, nicht zu werden braucht, sondern die es unmittelbar, d. h. als das Unmittelbare selbst ist ³⁾. — Das Unmittelbare ist, was es ist: Es ist eigene Verneinung, und demnach ist es nicht, was es ist, um also nicht zu sein und zugleich nicht... nicht zu sein, was es ist, auf welche Weise und als welche Weise es nur sein kann, wenn es zugleich sowohl ist, als nicht ist, was es ist: das Allgemeine in dieser noch anfänglichen, einfachen Bestimmung; denn das Unmittelbare ist, d. h. ergibt sich zu sein: nicht beschränkt auf Sein (nicht nur Verneinung von Nicht-sein) und nicht beschränkt auf Nicht-sein (nicht nur Verneinung

1) Phänomenologie des Geistes, Ed. Bolland, S. 78.

2) Nachtrag von mir, H.

3) Vgl. Phänomenologie des Geistes von Hegel, 1. Kapitel, ed. Bolland, S. 64, und meine Zelfbewustwording des Geestes I, passim.

von Sein). — Weiter: Das Unmittelbare ist, was es ist. Es ist also etwas. Was es ist, seine 'quiditas', ist aber dies: eigene Verneinung zu sein, und so ist es denn etwas.

Als Verneinung dessen, was es ist, d. h. als das, was es nicht ist, ist es aber nicht (unbestimmt) nichts, sondern etwas . . . anderes und so anderes Etwas. Und dieses ist es, d. h. als dieses ergibt es sich, als das Unmittelbare: das Unmittelbare ist (hinterher begriffen) . . . unmittelbar Etwas, um, als das, was es unmittelbar ist, . . . unmittelbar etwas Anderes, und sowohl etwas und etwas Anderes, dieses und jenes, als nicht etwas (nichts) und nicht etwas Anderes, nicht dieses und nicht jenes, zu sein. Hierin erkennen wir wieder die Formel des (konkreten) Allgemeinen. Hegel sagt ¹⁾: »Ein solches Einfaches, das durch Negation ist, weder Dieses noch Jenes, ein Nichtdieses, und ebenso gleichgültig ²⁾, auch Dieses wie Jenes zu sein, nennen wir ein Allgemeines.«

Diese Bewegung, diese Dialektik, durch welche und als welche das Unmittelbare (nicht: wahr gemacht wird, sondern) sich wahr macht, d. h. sich zu seiner Wahrheit macht, ist das Leben der Vernunft, die lebendige Vernunft selber, die . . . in der Sprache und als die Sprache zu sich selbst kommt und für sich ist, — in der Sprache und als die Sprache, die, als Wortgestaltung, die erscheinende Wirklichkeit, die wirkliche Erscheinung dieser Dialektik ist, die wir aber nicht so unterscheidend diese Dialektik zu nennen haben, denn es gibt keine andere Dialektik als die Selbstbewegung des Unmittelbaren, die ferner nicht aufzufassen ist als eine zeitliche Bewegung, in dem Sinne (wie unsere Vorstellung es ja nur gestattet), als gäbe es erst ein Unmittelbares, dann seine Vermittlung¹⁾ und endlich das Allgemeine als das Resultat. Die Dialektik ist, als die über jede Zeit und jeden Raum und jede natürliche Endlichkeit hinausgehende Selbstbewegung des Begriffs, unmittelbare Selbstverkehrung und Vermittlung des Unmittelbaren und damit unmittelbar das Resultat, das Allgemeine. In Wahrheit und als Wahrheit gilt keine andere Dialektik als die Selbstbewegung, welche die Selbstbestimmung des Unmittelbaren ist; allein, die Dialektik ist, jetzt was sie selber angeht, ebenfalls dialektisch, welches bedeutet, daß sie als dieses bisher unbestimmte Allgemeine, dieses noch bloß allgemeine Leben des Begriffs, das sich mit jeder Begriffsbesonderheit (Kategorie) geltend macht, nicht

1) Phänomenologie des Geistes, ed. Bolland, S. 67.

2) Gleichgültig?

bleibt, sondern als die allgemeine Methode (die Idee, in ihrer bisher nicht besondern Allgemeinheit) sich besondert, um in dieser Besonderung und als diese Besonderung, welche sich ordnender Zusammenhang, System, ihrer vielen Besonderungen ist, mit sich selbst als das Allgemeine eins, die einzelne und einzige Methode zu sein. Was sich aber als dieses Allgemeine besondert, ist, um es nur kurzweg zu sagen, das sich besondernde Allgemein-Werden des unmittelbar Einzelnen, das als solches und ohne weiteres keine Wirklichkeit und keine Wahrheit hat, und darum auch unaussprechlich ist, nicht zu erkennen gegeben werden kann und nicht erkennbar ist —, welches denn einen Grund bildet, mit erbaulich klingenden Worten darüber zu reden als über das 'Unaussprechliche', 'Unerkennbare', 'Übermenschliche'....

Hegel nannte das Sprechen göttlicher Natur, nicht weil ihm dabei 'erbaulich' zu Mute wurde, weil er nicht sagen konnte, was er eigentlich dachte; denn er spricht gerade seinen Gedanken sofort aus: Göttlicher Natur ist das Sprechen, weil es diejenige geistige Wirksamkeit ist, welche das Unmittelbare, wie z. B. unsere Empfindungen, Affekte usw. unmittelbar zum Allgemeinen verkehrt, d. h. zur Form des Gedankens, weil es der wirkliche Geist ist, der, indem er sich offenbart, das Leben der Vernunft, die Dialektik, offenbart. So, als dieses Offenbaren, ist Sprechen das denkbar und aussprechbar Machen von etwas, das an sich undenkbar und unaussprechbar ist, indem es dieses zum Gedanken und zum Worte gestaltet, indem es dieses . . . formuliert ¹⁾.

Daß Sprechen und damit Vernehmen, daß dieses Sich-äußern des Geistes, das Sich-äußern und Sichselbst-Dasein-geben ist von des Geistes wahrem Leben, der Dialektik, dieses wird vermutlich nicht . . . unmittelbar und ohne Bedenken 'bemerkt', und so wird man wohl auch nicht 'finden', daß Sprechen und Vernehmen, die Vernunft als Wortgestaltung, die Tätigkeit des Geistes ist, wodurch das unmittelbar Einzelne sich zeigt, so wie es in Wahrheit ist, nämlich als das Allgemeine. Was man aber wohl finden kann, sei es denn auch nicht ohne einiges

1) John Locke, Essay, III, cap. 3: »A distinct name for every particular thing would not be of any great use for the improvement of the know-ledge, which, though founded in particular things, enlarges itself by general views; . . . Words become general by being made the signs of general ideas« (d. h. Vorstellungen).

Ein besonderer Name für jedes Einzelding wäre 'nicht sehr nützlich' für das Bessern und Vermehren des Wissens? Eine Sprache, die aus solchen Namen bestünde, die nichts als Eigenamen aufzuweisen hätte, wäre sogar im Alltagsleben vollständig unbrauchbar.

Nachdenken, ist, daß das Wort, jedes Wort, eine 'Tendenz' zum Allgemeinen hat, insoweit es eine 'weitere' Bedeutung als das unmittelbar gemeinte Einzelne hat. Das Wort 'Tisch' bedeutet nicht, d. h. sagt nicht, was ich sagen will, wenn ich diesen Tisch, an welchem ich jetzt arbeite, meine, denn es bedeutet jeden Tisch. Um annähernd auszudrücken, was ich meine, muß ich Wörter verwenden wie 'dieser', 'jetzt' usw. Allein 'dieser' ist nicht, was ich mit dem unmittelbar Einzelnen meine, denn alles, was in meiner Gegenwart ist oder für mich, als gegenwärtig gilt, ist ein 'dieser' oder 'dieses' Desgleichen für 'jetzt': Jetzt, diese Woche, dieser Tag, diese Stunde, diese Sekunde . . ., der Moment (welcher, in anderem Zusammenhang genommen, kürzer oder länger dauern kann), 'in dem' ich gegenwärtig bin. Das Nämliche gilt für 'hier': Hier im Hause, hier im Garten, usw. Es ist alles 'dieser' oder 'dieses', alles 'jetzt' und alles 'hier'. Und wiederum das Nämliche für 'jenes' oder 'jener', für 'damals' und 'dann', für 'da' und 'dort' usw. Ich mag Wörter anwenden, so viel ich will, und den Sinn drehen, wie ich will, rein und genau aussprechen aber, was ich als das unmittelbar Einzelne meine, das kann ich nicht und das kann niemand. Und dies ist denn kein 'Mangel', der speziell unserer Sprache anhaftet. Es ist in keinerlei Sprache möglich. Die Wörter machen es unmöglich, nicht durch das, was sie in ihrer besonderen Bedeutung sind, sondern durch das, was sie als *N a m e n* und Worte sind. Und obgleich es der üblichen Nomenklatur nicht entspricht, müssen wir doch gelten lassen, daß, was als Wort seinen Namen verdient, ein . . . *N a m e* ist. Es gibt keine Wörter, die Namen sind, und, andere Wörter, die etwas Anderes sind, Wörter, wie 'dieses', 'hier', 'jetzt', 'damals', 'denn', 'weil', 'und', 'auch' usw. sind ebenso sehr *N a m e n* (von Beziehungen), wie 'Tisch', 'Haus' oder dgl. *N a m e n* sind (von sogenannten 'Dingen') und 'gehen', 'zimmer'n', 'schlafen', 'liegen', 'sein', 'scheinen', 'bestehen' *N a m e n* sind (von Tätigkeiten, Handlungen oder 'Zuständen'). Und alles, was *N a m e* ist, bedeutet, *b e z e i c h n e t*, seine (besondere) Bedeutung im allgemeinen ¹⁾.

Demnach ist Wort und Name, Be-'worten' und Nennen, unbrauchbar als Bezeichnung des unmittelbar Einzelnen, des Individuums und des Individuellen in Absonderung an sich. Will man dieses bezeichnen und frei von der Gewalt des Wortes bleiben, so kann man sprechen, ohne zu erwägen und zu bedenken, was das Wort tut, was das Wort ist: das Dasein, die Erscheinung der Dialektik, dieses Lebens des Begriffs; so kann man sprechen und dem Begriff fernbleiben. Man kann es aber auch noch

1) *Eigennamen* sind, eben weil und insoweit sie die Namen von *I n d i v i d u e n* sind, keine Namen.

anders machen und dann sogar die Gelegenheit verfehlen, daß ein Anderer vielleicht etwas zu begreifen beginnt, nämlich man kann mit dem Finger zeigen. (Wir, Menschen vom alten Schlag wenigstens, schärfen den Kindern ein, daß sie nicht 'zeigen' dürfen.) Daß das Wort unbrauchbar ist, um das unmittelbar Einzelne, etwa unsere streng individuellen Empfindungen und Affekte, zu bezeichnen, ist jedoch alles weniger als ein Mangel des Wortes, denn eben hierdurch erhebt es uns, mögen wir es wissen oder nicht, und wollen oder nicht, über unsere Individualität, die um so unwichtiger und nichtiger ist, je mehr sie auf sich selbst gestellt ist, je mehr sie vor anderen verschlossen, je unaussprechbarer sie ist. Gerade durch das, was man aus Torheit und Mißverständnis einen Mangel nennt, ist das Sprechen göttlich. Man kann es als einen unserem Sprechen anhaftenden Mangel betrachten, daß wir das rein, d. h. ohne jedes Denken, Empfundene, welches als solches 'absolut', d. h. ausschließlich Innerliches, sogar nicht für mich, sondern nur in mir ist, — daß wir dieses nicht aussprechen können. So können wir es auch für einen Mangel halten, daß wir denken und, offenbar, uns nicht mit Schauen und Tasten und mit Fühlen begnügen können, wir können das Sprechen, so wie das Denken, ein 'notwendiges Übel' nennen und es bedauern, daß wir nicht wie die stummen Tiere des Feldes sind; aber, man kann alles dies nicht meinen, ohne es auf diese sehr mangelhafte Weise zu denken, und man kann auf diese, oder auf eine beliebige andere Weise nicht denken, ohne das Gedachte zu verworren. Und dieses kann man ebensowohl finden, wie man finden kann, daß, was das Wort bedeutet, das Allgemeine ist. Dieses so finden bedeutet aber noch nicht: begreifen, daß das Wort das Allgemeine bezeichnet und bedeutet, und daß Denken untrennbar von Sprechen ist. Hiermit will ich nicht sagen, daß wir, was das hier Gesagte betrifft, zweierlei zu begreifen hätten, denn das eine impliziert das andere: wenn ich, indem ich spreche, das unmittelbar Einzelne verkehre und es zum Allgemeinen aufhebe, so tut das Denken dieses, — ich sage nicht: so tue ich dieses denkend, weil hierdurch die Meinung aufkommen könnte, es wäre damit gemeint, daß ich dies immer bewußt denkend täte. Also das Denken tut dieses; ich brauche nicht hinzuzufügen: 'in uns', denn denken außer uns selbst können wir zwar (in uns) denken, aber nicht (außer uns) tun.

Das Sich-offenbaren der Vernunft, der Dialektik, ist, d. h. heißt, 'Sprechen' oder, um nicht wieder den Namen dieser einen 'Seite' anzuwenden, sondern den des Ganzen dieses Verhältnisses, welches, wenn es nicht 'Vernunft' (und 'Rede') heißen darf, keinen Namen

hat oder zu haben scheint, — heißt 'beworten' und 'verworten', und dieses tut das Denken, das, indem es allerlei verwortet, ungeachtet ob dieses selbst sinnreich oder sinnlos ist, sich selbst verwortet.

Und dieses kann man denn ebenso wohl so in sich selbst finden und bemerken, wie man finden kann, daß das Wort durch sein Bezeichnen und Bedeuten, d. h. durch die Tätigkeit, die es ist, das Allgemeine vernehmbar macht. Man prüfe es nur an sich selbst: wenn man etwas denkt, was und wie es auch sein mag, so bildet man das Wort, auch wenn man es nicht laut ausspricht, sogar, wenn man keinerlei in sich, oder besser, an sich wahrnehmbare Lippen-, Zungen- oder Kehlbewegungen macht. Ohne zu hören hört man das Gedachte lautlos in sich selbst, weshalb wir sagen können, daß Sprechen ... hörbares Denken, und Vernehmen ... denkendes Hören ist, welches bedeutet, daß Sprechen kein Denken ohne weiteres und Vernehmen kein Hören ohne weiteres ist, wie, um ein Analogon anzuführen, Erfahren kein Wahrnehmen und kein Denken ohne weiteres, sondern denkendes Wahrnehmen und wahrnehmendes Denken ¹⁾ ist. Und nun können wir erfahren, auf die Weise der Erfahrung finden, daß wir unsere Erfahrung, insoweit sie denkende Wahrnehmung und wahrnehmendes Denken ist (insoweit sie dieses nicht ist, ist sie keine Erfahrung), auch immer aussprechen und zu vernehmen geben, sei es auch lautlos in uns selbst und nur für uns selbst, d. h. daß wir unsere Erfahrung, weil diese auf ihre Weise Denken ist und wir also niemals erfahren, ohne zugleich zu denken, auch immer verworten. Und dieses können wir denn ebensowohl in uns selbst auf empirischem Wege finden. Allein, um es noch einmal zu betonen, empirisches Finden ist noch lange nicht Begreifen: im besten Falle ist es eine Anregung, mit dem Begreifen einen Anfang zu machen, was es aber nur sein kann, wenn der Begriff nicht mehr nichts ist, sondern insoweit schon begriffen, daß es Objekt in dem Sinne: Zweck sein kann. Obgleich dieses empirische Bemerkens, daß das Wort das Allgemeine bedeutet und daß es, als des Denkens eigene Gestalt, von dem Denken untrennbar ist, daß also das Denken von dem Wort untrennbar ist, d. h. daß die Vernunft, Rede, als ratio, untrennbar ist von der Rede, Vernunft, als oratio ²⁾,

1) Vgl. meine *Zelbewustwording des Geestes* I, S. 106.

2) Platon, *Theaetetus* 189 E—190 A:

»Nennst du denken, was ich so nenne?« (näml.) »Eine Rede«, (in dem Sinne: Gespräch) »welche die Seele an sich selbst richtet über dasjenige, das sie betrachtet«. ... »Deshalb nenne ich das Denken (*δοξάζειν*): Sprechen (*λέγειν*) und das Denken eine ausgesprochene Rede (*λόγον*), nicht aber an einen andern gerichtet und nicht mit der Stimme, sondern schweigend in sich selbst.«

— obgleich dieses Bemerken lange noch nicht Begreifen ist, ist es doch dem Begreifen vorausgesetzt, zunächst, damit wir uns wundern sollen, d. h. damit etwas so Alltägliche wie die Sprache für uns zum Wunder werde, was dieses Alltägliche dann zu einem Problem macht und uns veranlaßt, zu fragen, wie es doch möglich sei, daß ein Affekt, eine Empfindung, eine Vorstellung, ein Gedanke, dieses als solches doch rein Innerliche, sich durch Vermittlung einer Wahrnehmbarkeit oder Anschaulichkeit anderen vernehmbar machen kann —, wie eine Anschaulichkeit (anschauen tun wir nicht bloß, indem wir mit den Augen sehen) sich und dieses Innerliche, also sich gegenseitig ausschließende, individuell Verschiedene zusammenschließen kann¹⁾.

Nun ist es unmöglich, daß die Wahrnehmbarkeit dieses bewirkt, insoweit sie nur sinnliche Wahrnehmbarkeit ist. Dieser Ausdruck 'nur sinnliche Wahrnehmbarkeit' entspricht aber mehr dem analysierenden und abstrahierenden, dieses sein Tun nicht verstehenden Verstand, als philosophische Besinnung gestattet, und darum bringt es uns auch in Verlegenheit, wenn wir erklären wollen, auf erklärende Weise bedenken wollen oder müssen, wie sinnliche Wahrnehmbarkeit, z. B. der Schall, dieses Mittel sein könnte. Wir erdenken dann einen Namen. Dieses meine ich nicht in geringschätzigem Sinne, wie man vielleicht glauben möchte. Im Gegenteil. 'Dann erdenken wir einen Namen', besagt, daß wir 'etwas', in unserem Fall: 'auf welche Weise und (oder), wodurch etwa der Schall dieses Mittel ist', wovon wir, da es der Inhalt unseres (auf die Weise der Frage) nicht-wissenden Bewußtseins ist, auch nicht wissen, wie wir es nennen sollen, n e n n b a r machen, indem wir es d e n k e n , oder, was wesentlich auf dasselbe herauskommt, d e n k b a r machen, indem wir es n e n n e n . Wir können dasselbe auch anders ausdrücken, nämlich so: Daß wir etwas, was wir nicht wissen, anfangen zu wissen, indem wir es denkend bestimmen oder p r ä d i z i e r e n , d. h. indem wir es denkend dadurch zum S u b j e k t machen, daß wir es mit Bestimmungen verbinden, die, eben weil sie von vornherein nicht gewußt werden (im Bewußtsein und als das Bewußtsein nicht objektiv sind), erdacht werden müssen. 'Dann erdenken wir einen Namen' bedeutet also, daß wir denkend (wie könnten wir es übrigens anders) ein U r t e i l bilden, in welchem das betreffende Etwas das Subjekt ist.

Sophistes 263 E:

»Sind Gedanke und Rede (λόγος) nicht dasselbe, außer daß dieses innerliche, lautlos geführte Gespräch der Seele mit sich selbst von uns 'Gedanke' (διδότω) genannt wird?«

1) Man denke hier an das 'Schema' bei Kant. Man vergleiche auch vom Verfasser: Kritisch Verzet, I. in: De Idee, Jahrg. 4, 3. Abschnitt, Nov. 1926. S. 296.

Wie kann eine sinnliche Wahrnehmbarkeit, z. B. der Schall, das Mittel sein, sich gegenseitig Ausschließende zusammenzuschließen? Wenn dasjenige, das in anderem Zusammenhang 'sinnliche Wahrnehmbarkeit' heißt, d. h., das in anderem Zusammenhang das Subjekt ist mit 'sinnliche Wahrnehmbarkeit' als Prädikat, jetzt als dieses Urteil das Subjekt wird etwa mit: Hinweis, Bezeichnung, Zeichen als Prädikat. Auch dieses kann wieder anders gesagt werden, nämlich so: eine sinnliche Wahrnehmbarkeit kann dieses Mittel sein, wenn es . . . als dieses Mittel, also auf die betreffende Weise vermittelnd, tätig ist, welches denn einer Tautologie sehr ähnlich sieht, wenn wir wenigstens nicht bedenken, daß: ein Mittel sein können (Möglichkeit) und: als Mittel (wirklich) tätig sein, nicht ein und dasselbe ist, und wenn wir hiermit also nicht bedenken, daß in dieser scheinbaren Tautologie gerade der Unterschied liegt zwischen einer Wahrnehmbarkeit ohne weiteres, die als solche der Möglichkeit nach alles sein kann, wenn wir die Verwirklichung und die Wirklichkeit nur aus dem Spiel lassen, und einer Wahrnehmbarkeit, die weitere Geltung hat als Wahrnehmbarkeit, weil sie gilt als auf die bezeichnete Weise (wirklich) tätig sein zu können. Und dann kehrt die Frage zurück, aber anders: wie kann z. B. der Schall eine Bezeichnung oder ein Zeichen sein, und zwar ebensowohl für den Redenden, damit er mittels des Schalls äußern könne, was in ihm lebt, wie für den Angeredeten, damit er nicht bloß sinnlich höre, sondern, was in einem Anderen lebt, vernehmen könne? Wie vermag der Schall, der als solcher ja kein anderes Prädikat haben kann als 'Schall': Schall ist Schall, — wie vermag Schall ein Zeichen zu sein?

Durch Analyse von Schall können wir nicht dazu gelangen, wenigstens, wenn wir Schall nehmen (nur) in physikalischem Sinne, denn soll er Zeichen sein können, so muß er doch ganz gewiß Schall für jemand sein, für ein Subjekt, und eben dieses Subjekt, und damit diese Beziehung zu diesem Subjekt kommt in der Physik nicht in Betracht; dort handelt es sich oder scheint es sich wenigstens zu handeln um die 'reine' Objektivität. Auch wenn wir es in physiologischem Sinne nehmen, gelangen wir durch Analyse nicht zu diesem Prädikat und können wir uns also nicht auf unsere Analyse beziehen, um das Urteil: 'Schall ist ein Zeichen' zu 'rechtfertigen'. Ist doch die physiologische Betrachtungsweise ein Anhängsel der physikalischen, insoweit die Physiologie das Organ bezeichnet und beschreibt und nach seiner Funktion erklärt, welches die Luftschwingungen hervorbringt, und das Organ, welches darauf eingerichtet ist, diese Luftschwin-

gungen aufzufangen und sie in physikalischem Sinne umbildend, nach dem letzten physiologischen 'Element', dem Gehirn, weiter zu leiten. Und die Psychologie, wie könnte die uns hier helfen? Daß es eine Fähigkeit unserer psychologisch ja schon längst weg erklärten Seele wäre, gewisse Schalle mit gewissen Vorstellungen zu assoziieren? Wir sagen dies ja schon, denn daß ein Schall ein Zeichen ist, bedeutet doch, daß wir einen Schall nicht bloß hören, sondern, daß dieser Schall uns an etwas, was nicht wiederum oder doch nicht auf dieselbe Weise Schall, sondern z. B. eine Vorstellung ist, denken macht, daß Schall unser Denken . . . zum An-denken (d. h. Denken-an-etwas) macht, was er, als reiner Schall doch nicht ist und nicht bewirkt.

Die Frage, wie Schall ein Zeichen sein kann, ist, wohl erwogen, ein besonderer Fall der Frage, wie synthetische Urteile möglich sind ¹⁾).

Und, wie nun die Frage: wie sind synthetische Urteile möglich? wesentlich bedeutet: wie ist Denken möglich? (Bolland), so bedeutet die Frage: wie vermag eine Wahrnehmbarkeit, z. B. Schall, ein Zeichen zu sein?: wie ist Sprechen (und Vernehmen) möglich? Und wir wissen, daß solche auf Kantische Weise formulierten Fragen nach der Möglichkeit, bedeuten: Fragen nach der Bedingung.

Unter welcher Bedingung ist es möglich, daß Schall ein Zeichen ist? Wenn er kein Schall ohne weiteres, nicht nur Schall ist, der von jemand ausgestoßen und von ihm selbst oder einem andern gehört wird, sondern wenn er für beide gilt als Vergewärtigung von etwas andern oder, wenn er für beide das Denken zum An-denken macht. So viel, oder so wenig, läßt sich zunächst sagen. Sehr viel bedeutet es noch nicht, aber doch so viel, daß die Sprache um so wunderlicher dadurch wird, und, was ein Vorteil ist, daß die Fragen dadurch nicht dunkel werden, sondern im Gegenteil deutlicher und zu weiterem Fragen veranlassen. Durch Fragen wird man ja klug; wenn wir wenigstens nicht nur beim Fragen stehen bleiben, denn dann bleibt man dumm. Es müssen Antworten kommen, soll man durch Fragen klug werden. Kommen müssen sie, hervorgebracht müssen sie werden, denn darin liegt die Weisheit.

Die Frage, die sich uns wohl vor allen andern aufdrängt, ist diese: wie ist es möglich, daß ein einzelner Schall oder ein einzelner Zusammenhang von Schallen etwas bedeuten kann und sogar das Allgemeine? Dieses hängt aufs engste mit der auch schon gestellten

1) Vgl. mein Kritisch Verzet. De Idee, Jahrg. 4, Nov. 1926, 3. Heft, S. 303.

Frage zusammen, wie es möglich ist, daß eine Wahrnehmbarkeit, etwa ein Schall, Bestimmtheiten zusammenschließen kann, die sich gegenseitig als dieses Ich und jenes andere Ich ausschließen, und daß er ein Verstehen herbeiführen kann zwischen dir und mir über irgendeine Sache oder Begebenheit, die sowohl für dich wie für mich in unserem in Ich und Du auseinandergehenden Bewußtsein doch ebensowohl gilt als unabhängig von, außer 'unserem' Bewußtsein zu sein, während dieses es doch nur sein kann, was wir als unser Inneres zu vernehmen geben und vernehmen. Und, um dieses hier noch einmal zu bemerken: 'Wie ist es möglich' bedeutet nicht: wie dieses in physiologischem und psychologischem Sinne nur vor sich gehen mag, sondern: wie läßt es sich begreifen, anders gesagt: wie liegt es in der Vernunft? (vgl. S. 15).

Nun beabsichtige ich nicht, in den folgenden Zeilen diese Fragen und die sich daraus ergebenden Fragen ein für allemal zu beantworten, ebensowenig wie ich erwarte oder auch nur hoffe, sie gelegentlich einmal so zu beantworten, daß sie damit 'erledigt' wären. Im Gegenteil, ich hoffe und erwarte auch wohl, mich auch weiterhin damit zu beschäftigen, denn die Weise, wie die Antwort, auf jede beliebige Frage, bedacht wird, das ist ja die wahre Antwort. Aber ich beabsichtige auch nicht, in diesem Aufsatz den Begriff der Sprache schon rein zu entwickeln, sei es auch in großen Umrissen! Ich bin befriedigt, wenn diese Arbeit ein weiteres Arbeiten an diesem Begriff, d. h. ein sich vervollständigendes Schaffen dieses Begriffs, veranlassen wird, der, wohl erwogen, unser eigener Begriff ist, um so in der Tat das delphische Gebot zu befolgen. Im übrigen beziehe ich mich auf die Überschrift dieses Aufsatzes.

Schon in der Rg-Veda singt Vāc, die Vernunft als Sprache, ihr Lob: »Ich verkehre mit den Rudras, mit den Vasus, mit den Adityas und mit allen Devas. . . . Ich bin die Fürstin, zum ersten Male habe ich die Opferwürdigen gekannt. . . . Ich bin es, die weht wie der Wind und wehend ergreife ich alles, was jenseits des Himmels und jenseits dieser Erde lebt. . . .«¹⁾

Für die Hindus galt (und gilt) die 'heilige Schrift' als der Wortschatz, und zwar in diesem Sinne, daß die Veda-Worte als nicht-entstanden, als ewig gelten; denn, so sagt Çankarācārya in seinem Kommentar zum Brahma-sūtram: »Wenn auch das Einzelwesen, z. B. die Kuh, entsteht und vergeht, so entsteht und vergeht doch nicht« (was wir nennen müssen) das »Allgemeine«, und,

1) 10 : 125.

»nicht mit dem vergänglichen Individuum, sondern mit dem unvergänglichen Allgemeinen sind die Veda-Worte verbunden.« Solche Laute, wie etwa 'go' = Kuh, Rind, sind mit dem Allgemeinen, der denkbaren allgemeinen Vorstellung, als ihrer Bedeutung verbunden. Die Welt heißt in der Hinduschen bildlichen Rede des Vedānta: 'jagat', 'gehend', wobei man an Vergehen, Übergehen zu etwas Anderem, Verändern dachte. Als das nur Veränderliche dem unveränderlichen *E i n e n*, dem Brahma, gegenüber, war die Welt deshalb auch *māyā*, Schein. (Man denke hierbei an die Trennung, welche *Platon* in seinem *T i m a e u s* zwischen dem auf unveränderliche Weise Seienden und dem immer anders Seienden, deshalb Nichtseienden macht.)

In demselben Kommentar heißt es, daß mit jeder neuen Weltschöpfung dem Schöpfer (Herr, *Īṣvara*) die unter sich verschiedenen sich selbst gleichbleibenden *N a m e n u n d G e s t a l t e n* vorschweben, »so daß es infolge dieses Sich-gleich-bleibens geschieht, daß trotz des immer wieder anders Entstehens der Welt, dennoch die Autorität der Veda-Worte nicht beeinträchtigt wird«. Unter 'Wort' wird hier denn verstanden: der 'Sphoṭa', d. h. das Hervorbrechen des Lautes mit dem plötzlichen Bewußtwerden der Bedeutung. Was dieses Sich-gleich-bleibende betrifft, worauf der Schöpfer sich bei seinem Schaffen richtet, so zeigt es eine auffallende Ähnlichkeit mit dem, was wir bei *Platon* (im *T i m a e u s*, 28) lesen ¹⁾: »Wenn der Schöpfer eines Etwas die Gestalt und die Art davon bewirkt, indem er fortwährend das Auge auf das Sich-gleich-bleibende gerichtet hält und sich solch eines Musters bedient, so muß alles, was so zustande gebracht wird, notwendigerweise schön sein.« Von 'ewigen Worten' lesen wir hier, bei *Platon* noch nichts ²⁾, obgleich seine 'ewigen Ideen' (das Wesen der veränderliche Dinge bestimmenden Denkbarkheiten) schwerlich ohne Worte gedacht werden konnten und können, und der Zusammenhang zwischen 'ewigen Worten' und 'Dingen' und 'ewigen Ideen' und 'Dingen' doch nicht weit zu suchen ist. In *Platons* Zeit scheint der Zusammenhang zwischen 'Wort' und 'Ding', zwischen 'Namen' und 'Sache' aber ein nicht ungewöhnliches Gesprächsthema gewesen zu sein, denn, wie wir bei *Xenophon* (*Memorabilia*, III, 14, 2) lesen können, kam damals in Athen sogar bei Gastmahlen die *Richtigkeit des Wortgebrauchs* zur Sprache. Diese ist denn auch das Thema des Dialogs *Kratylus*.

1) Çankara lebte wahrscheinlich im 7. oder 8. Jahrhundert . . . n a c h Christo.

2) In *De Somniis* (I: 21) sagt Philo Judaeus (um den Anfang unserer Zeitrechnung), daß »man wissen soll, daß der göttliche Ort und der heilige Raum voller körperloser Worte ist«.

Platon läßt da einen gewissen Hermogenes zu Sokrates sagen: »Kratylus sagt, daß es für alles eine naturgemäß (*φύσει*) bestehende Richtigkeit des Namens gebe, und daß es kein Name sei, was manche nennen: 'kraft der Übereinstimmung nennen', sondern, daß es eine Richtigkeit der Namen gebe, welche für Hellenen und Barbaren, für alle die nämliche sei.« Hermogenes antwortet, es sei ihm nicht möglich, sich davon überzeugen zu lassen, daß für die Richtigkeit des Namens ein anderer Grund bestehe als *Verabredung oder Vertrag* (*ξυνθήκη*) und *Übereinstimmung* (*ὁμολογία*: Gleichwertigkeit). »Denn mir scheint jeder Name, den jemand mit etwas verbindet, der rechte zu sein, und wenn man ihn mit einem andern vertauscht und jenen nicht mehr gebraucht, so darf man diesen nicht für weniger richtig halten. Denn es besteht nicht natürlicherweise für jedes Ding ein einziger Name, sondern kraft des Gesetzes und der Gewohnheit (*νόμῳ καὶ ἔθει*), je nach der Wahl der Bezeichnenden.«

Es ist nicht die Absicht diesen Dialog weiter zu besprechen, obgleich manches darin vorkommt, was sowohl für die Philosophie der Sprache wie für die Philosophie überhaupt sehr wichtig ist. Uns genügen hier diese so prinzipiell unterschiedenen Sätze: hat alles *natürlicherweise* seinen Namen, *unabhängig von uns*, oder *kraft der Gewohnheit und der Vereinbarung*, kraft des *Gebrauchs* und, was wir hier gleich hinzufügen können, kraft ... der *Tradition*, also, wenn auch nicht abhängig von unserer individuellen Willkür, so doch abhängig von *unserem Nennen und ... Denken*.

Wenn wir nicht an der Oberfläche bleiben, so geben diese Sätze uns manches zu denken. Zunächst dieses, daß wenn wir von dem *Namen von Etwas* sprechen, wir dann von zwei Bestimmtheiten sprechen: von dem *Namen* und von diesem *Etwas*.

Wie muß in diesem Zusammenhang dieses *Etwas* nun gedacht werden? Als die *Bedeutung* des Namens?

Man erwäge aber, daß ein Wort oder ein Name, denn Worte sind Namen, — daß ein Wort oder ein Name kein Schall ohne weiteres ist, sondern Schall als *Zeichen*, d. h. *bezeichnender Schall*, und zwar, wie könnte es ja auch anders sein, *seine Bedeutung bezeichnender Schall*, und daß es sich hier nicht handeln kann um Schall als *Zeichen* und, getrennt davon, um *seine Bedeutung*, denn in dem Falle würde dieser Schall nichts bedeuten, kein *Wort-Schall*, sondern ein *unbedeutender 'leerer' Schall* sein und diese alleinstehende Bedeutung eine *Bedeutung ohne Zei-*

chen und demnach eine Bedeutung von nichts, d. h. keine Bedeutung sein. Zeichen und Bedeutung können nicht voneinander getrennt werden; sie sind untrennbar, und, weil das Zeichen, bloß durch das, was es als das Bezeichnende und Bedeutende ist, nicht ohne seine Bedeutung sein kann, ist diese Untrennbarkeit der Art, daß das Zeichen unmittelbar, ohne Zutun oder Vermittlung von etwas Anderem, mit seiner Bedeutung eins ist: Zeichen-sein ist: Bedeutung-sein. Wenn wir Gründe haben, z. B. einen Schall für ein Zeichen zu halten, so hat er, oder besser, so ist er unmittelbar für uns, in unserem Bewußtsein und als unser Bewußtsein, seine Bedeutung, sei es auch, falls wir nicht wissen, was er bestimmt bedeutet, seine unbestimmte Bedeutung. Darum, wenn wir einen Schall hören, und, weil er ein Laut aus menschlichem Munde ist, ihn in gutem Vertrauen für einen Wort-Laut nehmen, so ist dieser unmittelbar: Bewußt-werden, also Bewußt-sein der Bedeutung (man denke hierbei an die Sphota, S. 32), sei es auch der gänzlich oder mehr oder weniger unbestimmten Bedeutung. Bleibt das Bewußtsein von 'Bedeutung' völlig aus, so hat dieses selbst seine Bedeutung, nämlich, daß solch ein Laut für uns nicht als Zeichen, also nicht als Wort-Laut gilt, und daß wir, obgleich wir etwas hören, dennoch nichts vernehmen.

So ist denn Schall als Wort-Laut unmittelbar Wortbedeutung. Als Wort-Laut, nach dem Schall genommen, ist ein Wort aber eine sinnliche Wahrnehmbarkeit¹⁾, als Wort-Bedeutung aber eine (irgendwie näher zu bestimmende) Denkbarkeit, so daß das Wort, weil es in seiner Vollständigkeit unmittelbare Einheit seiner Lautgestalt und seiner Bedeutung als Inhalt ist, auch unmittelbare Einheit von (seiner) Wahrnehmbarkeit und von (seiner) Denkbarkeit ist, und der Schall als Wort-Laut auch nicht mehr als natürlicher Schall gelten kann, weil er durch seine Einheit mit der Denkbarkeit seiner Bedeutung eine Natürlichkeit

1) Bolland, Zuivere Rede (1912), S. 320: »Sehen ist schon Wahrnehmung dessen, was man nicht mehr leiblich gewahr wird, sondern was man sich vorstellen kann, und Hören ist ein Vernehmen dessen, was nicht mehr besteht, sondern sich denken läßt.« »Denn (ibid. S. 802) wahrnehmen tut man, indem man sieht. In dem Begriff muß nun für uns das 'Gewahr werden' dem 'Wahrnehmen' vorhergehen, wie wiederum diesem 'Wahrnehmen' das 'Vernehmen' folgt.« Überdies: »Beide Ausdrücke, 'gewahrwerden' und 'wahrnehmen', hängen mit dem alten Verb 'warôn' zusammen, welches 'sehen' bedeutet hat, weshalb auch das 'Gewahr werden' wörtlich noch einen Anfang der 'Wahrnehmung' bedeutet.«

ist (dies ist zu erkennen), welche durch ihre Geistigkeit aber zugleich und unmittelbar, d. h. in dem Augenblick, wo er als Wort-Laut geäußert und vernommen wird, über-natürlich oder über-sinnlich ist. Darum sollten wir eigentlich auch nicht mehr sprechen von dem Wort als Einheit seiner Wahrnehmbarkeit und Denkbarkeit, sondern von dem Wort, das, als Wahrnehmbarkeit Denkbarkeit, als Denkbarkeit Wahrnehmbarkeit ist, unmittelbar ist. Was wir oben schon erwogen haben: das Wort ist denkbare Wahrnehmbarkeit und wahrnehmbare Denkbarkeit, und diese Wahrnehmbarkeit weist, erfahrungsgemäß, (womit aber noch nichts begriffen ist) den 'Vorzug' der Hörbarkeit des Schalls auf, denn obgleich auch der Gesichtsausdruck und die Gebärde, Sichtbarkeiten also, zu erkennen geben, was in uns lebt, so nennen wir doch ganz besonders 'Wort' den bezeichnenden (bedeutenden) Schall, oder genauer den Laut, den das (menschliche) lebende Wesen hervorbringt, die Stimme, — eine Bemerkung nebenbei, denn einstweilen haben wir nichts mit dem 'zum Beispiel' des Sprachzeichens zu schaffen, mag es als der Schall auch noch so musterhaft sein, sondern mit diesem Zeichen selbst.

Zu unter-scheiden an dem Wortlaut sind seine Natürlichkeit und seine Geistigkeit, aber so wenig zu scheiden wie der Begriff und seine Realität. Die Untrennbarkeit bewirkt, daß die Unter-scheidung des Wortlauts nach seiner Natürlichkeit zugleich die Unter-scheidung seiner Geistigkeit ist. Das Unterschiedene dieser Unterscheidung liegt dann im Nachdruck: nehmen wir es nachdrücklich nach seiner Natürlichkeit, so denken wir im besonderen an die Veränderlichkeit des Lautes bei der Unveränderlichkeit der, durch diesen einseitigen Nachdruck, nachdrücklich unausgesprochen bleibenden Bedeutung. Der Lautunterschied von: horse, cheval, equus, hippos, açva, von homme, anthropos, manuša, d. h. was wir als 'Pferd' und 'Mensch' aussprechen, verbirgt die Einheit der Bedeutung, ohne diese aber zu zerstören. Diese eine Bedeutung erscheint in diesen verschiedenen Lauten und als diese, um als diese eine Bedeutung unaussprechlich zu sein, wenn sie nämlich nicht in diesem oder jenem verschiedenen Lautgebilde ausgesprochen werden darf. Darum können wir denn sagen, daß diese eine Bedeutung offenbar (d. h. in der Weise des Daseins) kein Dasein hat, wenn wir nämlich nicht sagen wollen, daß sie die Einheit ist in der Verschiedenheit des Daseins, und wenn wir dieses nicht sagen wollen, weil wir der strikten Identität der Bedeutung eigent-

lich nicht sicher sind und . . . nicht sicher sein können. Meint der Deutsche, der Engländer, der Franzose, der moderne Europäer mit seinem Laut **unterschiedslos dasselbe**, wie der Römer, der Grieche, der Hindu mit seinem Laut meinte, oder meinen sie **eigentlich etwas Anderes**, d. h. deuten die verschiedenen Laute auf **eine, rein identische Vorstellung**, oder aber ist die Vorstellung von dem, was auf Deutsch z. B. 'Pferd' heißt, selbst eine Verschiedenheit von Vorstellungsweisen? Wer wird es sagen, wer kann es sagen?

Das Wort, mithin der Name, ist also in seiner Wahrheit oder Vollständigkeit: **unmittelbare Einheit** seiner Wahrnehmbarkeit, z. B. Hörbarkeit, und seiner Denkbarkeit, und zwar als **unmittelbare Einheit** von (Laut als) **Zeichen** und seiner **Bedeutung**.

Wenn wir jetzt wieder fragen, wie das **Etwas** gedacht werden muß, wovon ein Wort der Name ist, und wir antworten dann: als das, was der Laut (als Zeichen) **bezeichnet**, d. h. als die **Bedeutung**, so sagen wir wesentlich, daß dieses Etwas . . . **der Name selbst** ist, kraft der unmittelbaren Einheit des Zeichens und seiner Bedeutung. Das Etwas, das der Name nennt, wäre also . . . **der Name selbst**; in der Tat eine anscheinend nicht viel sagende Tautologie.

Es scheint aber, daß wir etwas Anderes meinen, wenn wir so fragen, was das **Etwas** ist, das durch seinen Namen bedeutet wird; es scheint, daß wir dann nach dem fragen, was **nicht** die Bedeutung, also **nicht** der Name ist, sondern **etwas Anderes**, etwas, das wir wohl nennen werden: 'Ding' oder 'Ereignis' oder Beziehung von 'Dingen' oder 'Ereignissen', — jedenfalls etwas, das **nicht Wort und nicht Name** ist und das wir, obgleich es hinter dem Wort und dem Namen verborgen ist, als **dies Andere des Namens**, dessenungeachtet **nennen**, wenn wir, unterscheidend, sprechen von . . . **der Sache**.

Die **Sache** darf, als **dieses Andere**, also nicht die **Bedeutung** sein; was uns auf den Gedanken bringt, daß die **Sache** durch ihren Namen also . . . **nicht bezeichnet**, oder, was auf dasselbe herauskommt, durch ihren Namen . . . **nicht genannt** wird.

Nun können wir es uns leicht machen und sagen, daß solch ein Name, der seine Sache nicht bezeichnet oder nennt, kurzweg kein Name ist, sondern ein un-bedeutender, d. h. nichts bezeichnender Laut, um uns dann über solch eine unbezeichnete Sache nur nicht zu äußern. Erwägen wir aber, daß der **Name** auf diese Weise **kein Name** ist durch die **Forderung**, welche, was die **Sache** betrifft, sagt, daß diese **das Andere des Namens sein muß** und, was den **Namen** an-

geht, daß dieser doch gerade die Sache wird bedeuten und nennen müssen: der Name ist kein Name. Hierbei kommt es nun wieder darauf an, die Negation nicht als leere Verneinung, als nichts und darum als nicht verneinende Verneinung, sondern als Verneinung mit einem Inhalt zu begreifen ¹⁾. Der Name ist 'kein Name' bedeutet, — wir müssen ja alles nach seiner Bedeutung nehmen —, der Name ist 'kein Name' bedeutet, daß der Name ist, und zwar: kein Name, daß (in diesem Zusammenhang) der Name nicht schlechtweg nichts ist, sondern Name mit seiner Verneinung, d. h. verneinter Name, und, verneinter Name ist so sehr nicht nichts, daß er kein Name ohne weiteres, sondern mehr als (bestimmter und gesetzter) Name ist. Und was nun die Sache betrifft, so werden wir einräumen müssen, daß dieselbe in diesem Zusammenhang, kraft dieser Forderung, ebenfalls nicht: ohne weiteres genannte Sache ist, insofern sie, als Verneinung der genannten Sache, mehr als genannte Sache allein ist. Diese Forderung bringt mit sich, daß der Name seine Sache nennen soll, aber, insofern die Sache zugleich das Andere ihres Namens sein soll, sie zugleich nicht nennen kann, oder, was die Sache betrifft, daß diese durch ihren Namen genannt werden soll, und, als dieses Andere, zugleich nicht genannt werden kann.

(Man beachte, daß diese Forderung nicht die Beziehung — denn es handelt sich hier um eine Beziehung — etwa zwischen reinem Schall und Sache betrifft, sondern ganz bestimmt zwischen dem Namen und der Sache, so daß die Frage, 'was das Etwas ist, das durch seinen Namen bezeichnet und bedeutet wird', ohne sich wesentlich zu ändern, so formuliert werden kann, daß sie lautet: was ist das Etwas, das z. B. durch einen Schall bezeichnet wird. Ein Schall, der etwas bezeichnet, also etwas bedeutet, ist in dem hier zur Sprache gelangenden Zusammenhang ja nichts Anderes, als was wir einen 'Namen' nennen.)

Durch diese Forderung muß die Sache also ebensowohl genannte Sache sein, und, als die Bedeutung, mit ihrem Namen eins, falls sie keine genannte Sache sein, und, mit dem Namen nicht eins sein kann, oder, was wesentlich dasselbe besagt, außer dem Namen etwas Anderes sein muß.

Der Widerspruch von dem, was hier muß und von dem, was hier kann, läßt den Namen . . . Namen bleiben; denn sollten wir statt

1) Vgl. mein Zelfbewustwording des Geestes I, S. 97 ff.

von einem 'Namen' zu reden, von einem 'reinen Schall' sprechen, so würde diese Forderung ihren Sinn verlieren.

Der Widerspruch betrifft also wesentlich den Namen; dieser muß ja tun, was er zugleich nicht tun kann, nämlich: die Sache bedeuten. Darum betrifft dieser Widerspruch ebensowohl die Sache, welche, obgleich sie genannt werden muß, doch nicht genannt werden kann. Die Sache wird aber durch diesen Widerspruch nicht betroffen, durch das, was sie als die Sache selbst oder an sich ist, sondern um des Namens willen, damit dieser sei, was er sein muß und nicht sein kann, nämlich der die Sache nennende oder bezeichnende Name oder, anders gesagt, damit dieser Widerspruch zwischen Müssen und Können mit Bezug auf den Namen seinen Sinn habe. Denn dieser Widerspruch geht die Sache wesentlich nicht an, sondern den Namen, wie dieser hier zur Sprache kommen muß, nämlich als nennender oder bedeutender Schall und nicht als Schall schlechthin.

Dieser Widerspruch trifft die Sache, und zwar um des Namens willen, d. h. um der Forderung willen, die aber nicht wir stellen und auch wohl nicht stellen könnten, sondern die der Name selbst mit sich bringt und selbst ist, denn der Name wird doch nennen müssen, und wenn er nicht sich selbst nennt, so doch die Sache, die er, als das Andere von sich selbst, nicht nennen kann.

Dieser nämliche Widerspruch trifft den Namen, aber durch die Sache, nämlich dadurch, daß die Sache nicht Bedeutung und also nicht Name ist, sondern . . . Sache.

Hier macht sich ein Unterschied geltend, und zwar zwischen: um des Namens willen und durch die Sache, ein Unterschied, der uns an denjenigen Unterschied denken macht (den er also bedeutet und dessen Zeichen er ist), der sich im Bewußtsein geltend macht, wenn dieses als Bewußtsein des Seinigen (subjektiv) zugleich Bewußtsein ist, d. h. sein muß, des Seienden (objektiv); auch hier trifft der Widerspruch das Seiende um des Seinigen willen, damit dieses nämlich kein (subjektives) Bewußtsein ohne weiteres, sondern Bewußtsein des Seienden sei, während es dieses nicht sein kann durch das Seiende, insofern dieses nicht (subjektives) Bewußtsein, sondern (objektives) Sein ist, oder als solches als Sein gelten muß¹⁾. Beim Be-

1) Man denke hierbei an das Sinn-bild, das zugleich Denk-bild ist, weil und insofern es uns an etwas zu denken veranlaßt, das denkbar ist, dieses deshalb eigentlich nicht bildlich darstellt, sondern wesentlich bedeutet. Vgl. mein Zelfbewustw. d. Geestes I, S. 68 f.

wußtsein haben wir es mit dem Unterschied des Seienden (im Seienden) zu tun, wie dieses als Seiendes gilt und, wie dieses so nicht gilt, sondern das Seiende ist, und bei dem Verhältnis zwischen dem Namen und der Sache haben wir es mit der Sache zu tun, wie diese um des Namens willen als Bedeutung gelten muß, aber durch das, was sie selbst ist, so nicht gilt, weil sie auf die andere Weise, als das Andere, gelten muß.

Die Sache selbst, wie sie aus dem Verhältnis zwischen Namen und Sache losgelöst dasteht, die Sache an sich, ist frei von dem Widerspruch, eine Widerspruchslosigkeit, die aber nicht ohne ihr Bedenkliches ist, weshalb wir besser tun, hier von Indifferenz gegen den Widerspruch zu sprechen, wie wir auch sagen können, daß die Sache selbst sich nicht um diesen Widerspruch kümmert, oder, noch anders, daß die Sache selbst diesen Widerspruch ignoriert; weshalb denn auch die Sache, was sie selbst betrifft, in keinerlei Verhältnis zu dem Namen steht, um sich dann so, auf diese negative Weise dem Namen gegenüber zu . . . verhalten.

Was die Sache selbst angeht, so steht sie in keinerlei Verhältnis zum Namen. Der Name jedoch verhält sich, ich darf nicht sagen: positiv, aber doch auch nicht negativ zur Sache, denn er verhält sich positiv und negativ; positiv, was sein Müssen betrifft (er muß die Sache nennen) und negativ, was sein Können betrifft (er kann die Sache nicht nennen).

Was muß der Name tun? Die Sache nennen, was er aber nicht kann. Dieses Nicht-nennen-können bedeutet aber nicht, daß der Name die Sache gar nicht nennt, denn in diesem Falle würde er ganz und gar kein Name (im Ganzen des hier zur Sprache kommenden Verhältnisses zwischen Namen und Sprache) sein. Der Name nennt die Sache, was er kraft seiner selbst unumgänglich tun muß, aber durch die Sache unterlassen muß. Der Name nennt die Sache und macht sie so zu seiner Bedeutung, um so aber nicht die Sache als Sache, sondern seine Bedeutung als die Sache zu nennen und die Sache als Sache, d. h. die Sache selbst, ungenannt zu lassen. Und so nennt der Name kraft der unmittelbaren Einheit von Zeichen und Bedeutung, sich selbst als die Sache, als jenes Etwas, dessen Name er ist (S. 36 ff.). Was könnte der Name ja auch sonst nennen! Nichts Anderes nennt er, wenn er, sich selbst zum . . . Subjekt machend, sich selbst . . . anders nennt, indem er seine Bedeutung zum Prädikat macht,

wodurch er aber als diese Bedeutung zugleich wieder Zeichen und demnach wiederum Name wird, der wiederum sich selbst anders nennt, indem er sich selbst wiederum zum Subjekt macht, und sich selbst nach seiner Bedeutung wiederum zum Prädikat macht und so weiter. Und so weiter, endlos weiter; denn nennen soll der Name, bezeichnen und bedeuten, und zwar die Sache; er soll aber doch nur was er kann, nämlich die Sache nennen als seine Bedeutung, d. h. als Namen. So ist der Name wirklich als dieses endlos tätige Nennen; so, als dieses Sich-selbst-als-die-Sache-nennen, ist das Können des Namens keine leere Möglichkeit, sondern Können oder Macht; eine endlose Macht ¹⁾, die Sache selbst... nicht-nennend zu nennen, insoweit keine einzige, d. h. einzelne Bedeutung, somit kein einziges d. h. einzelnes Zeichen, also kein einziger, d. h. einzelner Name, ein für allemal die letzte, eigene Bedeutung enthaltende Form oder Weise ist, wie sich der Name als Subjekt bestimmen oder prädicieren, d. h. nennen könnte.

Und so, als dieses endlose Selbst-bestimmen, sagen wir, als diese endlose Selbstdefinition, beweist der Name, daß mit Bezug auf dieses, sein endlos wirkliches, wirklich endloses Nennenkönnen, d. h. mit Bezug auf die endlos wirkliche, wirklich endlose Nennbarkeit seiner Bedeutung als der Sache, die Sache selbst, d. h. die Sache, wie sie aus dem Verhältnis losgelöst, das abstrakte, leere An-sich ist, un-nennbar ist, nie und nimmer die Bedeutung des Namens, d. h. niemals Name sein kann. Name ist nicht ein für allemal oder ... unmittelbar: Sein, sondern: Werden; aber auch kein passives Werden durch etwas Anderes, sondern Werden durch sich selbst, daher Wirksam-sein, und zwar als sich wirkende (sich ergebende) Tätigkeit, völlige, wahre Tätigkeit. Name ist... Nennen, Sich-nennen, wie Gedanke nur wirklich ist als Denken, als Sich-denken. Als Sich-nennen ist der Name die endlose Macht, die Sache selbst nicht-nennend zu nennen; als diese Macht die Einheit der Macht und der Ohnmacht, die Sache selbst, die, an sich, sogar nicht verborgen oder geheim heißen kann, zu verheimlichen und zu offenbaren.

Ein Beispiel, aber vorher eine Bemerkung: das Geben eines Beispiels

1) Endlose Macht, die aber unendlich ist als die Weise, wie sie sich geltend macht.

für den Begriff kann unmöglich dem Begreifen vorhergehen; es kann nur hinterher gegeben werden. Und, ein Beispiel kann nur dienen, wenn der Begriff, dem es Beispiel sein soll, schon begriffen ist, also wieder . . . hinterher. Was hier wesentlich gemeint wird, ist: das Nennen eines Falles, an dem man den schon angedeuteten Begriff denken kann, welches nur möglich ist, wenn das Angedeutete auch insofern schon begriffen ist, daß von diesem Genannten die . . . Bedeutung schon gedacht werden kann, schon zum Gedanken werden kann, welches denn wiederum bedeutet, daß diese Bedeutung zugleich noch nicht zum Gedanken geworden ist. Das Nennen eines Falles hat daher den Zweck, zum Denken des Begriffes als des Allgemeinen zu gelangen, welches den Begriff des Falles voraussetzt. Allerdings, es ist eine schwierige Sache; ohne Begriff des Begriffs ist und bleibt der Begriff unbegreiflich. Wie kann man dann zum Begriff des Begriffs gelangen? Indem man lernt, sich selbst lehrt, sich der obengenannten Disziplin zu unterwerfen.

Ein Fall, ein endlicher und zufälliger Fall eines Namens als endloses Nennen, einer Bedeutung als endlos nennbare Sache:

Was bedeutet der (Wort-)Laut 'Rubrik'? (Indem wir so fragen, wird dieser in gutem Vertrauen als Name hingenommene Laut schon zum Subjekt gemacht). 'Rubrik', frz. 'rubrique', lat. 'rubrica', ist nach seiner Bedeutung (es folgt das Prädikat): rote Erde, roter Farbstoff. Nein, denn indem es dieses bedeutet (ja, also), ist es: ein rot geschriebener Anfangsbuchstabe, erste Zeile, Titel. 'Rubrik-bedeutet-roten-Farbstoff', ist also Subjekt und hat die Bedeutung: z. B. 'Titel', zum Prädikat. Nein, denn indem es dieses bedeutet (ja, also), bedeutet es: was auf jenen Anfangsbuchstaben, auf jene erste Zeile folgt, was unter jenem Titel steht, d. h. Abschnitt, und weiter: Klasse, usw. (Einerlei, ob wir diesen Fall endlos zu nennender Nennbarkeit nach beiden Seiten fortsetzen können oder nicht.)

Was ist hier, z. B. in diesem Falle, die Sache selbst? Nicht der Wortlaut, nach dessen Bedeutung wir gleich im Anfang fragen, denn durch dieses Fragen beweisen wir, daß wir nicht wissen, darum aber gerade glauben, daß es ein Wort-Laut und somit ein Name ist. Ebenso wenig aber das an erster Stelle, noch das an zweiter Stelle, noch das an dritter Stelle genannte Prädikat. In dieser fortlaufenden Prädizierung oder Benennung, in dieser Namensbewegung, ist die Sache selbst weit zu suchen, so weit, daß sie erst gefunden werden kann, wenn wir sie auf diese Weise, nämlich

indem wir sie nennen, nicht mehr suchen, wenn wir, nicht nur äußerlich, sondern ebensowohl innerlich schweigen und die »Seele nicht mehr unhörbar in sich selbst spricht«, d. h. wenn wir aufhören zu . . . denken. Wenn das Denken erlischt und auf diese Weise das Sprechen zum Schweigen wird, verstummt, dann »treten wir in das Reich des 'Dinges an sich' ein«, in das Reich des nur an sich Seienden, auf keinerlei Weise Bezogenen, also auf keinerlei Weise Bestimmten . . . , d. h. dann werden wir dumm, denn dann gibt es nichts mehr zu verstehen oder zu verstehen zu geben, dann kommen wir weder zum Wissen, noch zum Nicht-wissen (der Ungewißheit), daß wir verstehen können und verstanden werden können, sondern zu diesem Nicht des Wissens (und des Nicht-wissens), d. h. zu dem Nicht des Bewußt-seins, welches als dieses undenkbbare und deshalb unnennbbare, als dieses begrifflose und deshalb keinerlei Realität oder Dasein besitzende Sein. . . . Namen hat als das Unmittelbbare ohne weiteres ¹⁾, sagen wir, als das streng Individuelle, woran sich eben die Sprache als das 'Göttliche', als die unendliche Macht erweist (jetzt sage ich nicht: 'endlose'), indem sie es unmittelbar verkehrt und zum Allgemeinen macht und es auf diese Weise gar nicht zum Wort, zur Rede, zur Vernunft kommen läßt. Die Sprache macht, daß, was als das 'absolute' Andere des Namens, als die Sache selbst gemeint wird, — daß diese Meinung, als das völlig Bedeutungslose, auf keinerlei Weise Bezeichnete und Bedeutete, nicht zur Sprache kommt. Und sogar hieran kann man 'erbauliche' Betrachtungen knüpfen und dabei seine 'Demut' aussprechen, indem man sagt, daß die Sprache, jenes so typisch Menschliche, 'also' ihre Ohnmacht erweist! In der Tat, die Macht des Geistes, der Vernunft als Sprache, d. h. der Rede, ist so absolut, daß sie zugleich die Ohnmacht ist, das absolut Nichtige auch nicht nennen zu können.

Wenn das Denken erlischt und das Sprechen also zum Schweigen kommt, so gelangen wir zu dem jeder Allgemeinheit und Gemeinschaft Entzogenen, nicht sich Entziehenden, sondern durch das Denken Entzogenen, das dieses endlose Sich-nennen und wieder Nennen des Namens endigen läßt als . . . einen Namen, mag dieser Name sein: das 'Unmittelbare', das 'Unnennbare' oder welchen andern Namen man wegen seines erbaulichen Klanges oder aus irgendwelchem anderen Grunde

1) Vgl. mein Zelfbewustw. d. Geestes I, S. 50 f. Was hier die Sache selbst heißt, heißt dort: Die nur zu erlebende oder zu erfahrende Realität, getrennt von dem durch Denken entstandenen Wissen.

vorziehen mag, — durch jenes Denken, welches dieses endlose Fortschreiten, diesen 'progressus infinitus' des Sich-bestimmens, d. h. des Denkens von Gedachtem ¹⁾ endigen läßt als das von diesem Denken auf eine unmögliche Weise Gedachte, als das Undenkbare, das nicht das nur und 'rein' Erlebbare oder Fühlbare bedeutet, — denn es kann, als dieses ein für allemal Seiende, nichts bedeuten (ohne selbst zugleich etwas zu bezeichnen und mithin wiederum Zeichen zu sein), — sondern in der reinen unterschiedlosen Identität seiner unbedeutenden Bedeutung, als bedeutungsloses Zeichen, mit anderm Laut immer wieder dasselbe sagt ²⁾.

Wenn wir so fragen, was in oder an solch einer fortschreitenden (Selbst-) Benennung die genannt werdende Sache selbst ist, und wir wollen oder können nicht gelten lassen, was doch wesentlich schon gesagt wird, nämlich, daß mit solch einer fortschreitenden Benennung die Sache selbst genannt und damit 'verwortet' wird oder (endlos) entsteht, — wenn wir dies nicht anerkennen können oder wollen, so werden wir doch wohl einräumen müssen, daß die Sache selbst, als die nie und nimmer genannt-werden-könnende oder, kraft jeder Forderung, als die nie und nimmer genannt-werden-dürfende, nichts Anderes sein kann als das unbestimmt Allgemeine, jedem möglichen Prädikate vorauszusetzende Subjekt, welches als dasjenige, wovon das Andere

1) Auch in solch einer fortschreitenden Vorstellung wie in dem beispielsweise gewählten Falle, ist das Wesentliche... Denken, sagen wir, Denksetzung.

2) Man beachte im Zusammenhang mit dem gegebenen Fall (S. 41 ff.) noch folgendes: Solch eine fortschreitende (Selbst-) Benennung kann man sich als eine Bewegung in 'zwei Richtungen' vorstellen, nämlich divergierend, als eine solche, die sich bereichert an Bestimmtheit und Besonderung, und konvergierend, als eine Verarmung, die... den absoluten Mangel an Besonderung, d. h. das unbestimmt Allgemeine, zur Grenze hat. Dieses Divergieren oder Auseinandergehen zu mancherlei Besonderungen (mit dem Akzent auf Vielheit) ist aber Konzentration (hier fällt der Akzent auf Einheit), insoweit der Fortgang in dieser Richtung zur Verdichtung und zum Zusammenwachsen, zur 'concretio' (concrecere) führt. 'Rubrik' in der Bedeutung 'Klasse' ist eine reicher bestimmte Einheit von Vorstellungsbesonderungen als in dem Sinne 'rötlich'. Daß wir, wenn wir dieses Beispiel festhalten, die Sache selbst, als das absolute Andere des Namens, nicht leicht gewahren, ändert nichts an der Brauchbarkeit dieses Beispiels. Die Sache selbst sprechen wir aus, indem wir sie z. B. 'es' nennen, aber dann als den bedeutungslosen Namen, der trotzdem etwas bedeuten wird, — als der bedeutungslose Name für das unbestimmt allgemeine Subjekt; unbestimmt: es kann jedes Prädikat haben (reine Möglichkeit) und es hat (Wirklichkeit) kein einziges Prädikat; allgemein: es ist das Subjekt in jedem bestimmten Urteil, wenn wir dieses nur so weit zurückdenken, daß es nicht nur als bestimmtes Urteil, sondern eben als Urteil, zu nichte gedacht wird.

gesagt wird, welches selbst aber von nichts (und sogar davon nicht) gesagt wird oder auch nur gesagt werden könnte, ebensowenig Subjekt ist, als 'Subjekt' genannt werden kann. Was uns dann auf den Gedanken führt, daß diese Forderung, welche uns eigentlich zumutet, mit Sprechen zu endigen, um die Sache selbst zu finden, ... nicht so unerfüllbar ist wie es scheint. Denn diese Forderung erfüllt sich jedesmal, wenn wir das zum Denken, sei es zur Anschauung oder Vorstellung, noch nicht gelangte Seelische in uns äußern, nein, wenn dieses Seelische sich selbst äußert, in einem Schmerz oder Leid verratenden Schrei, in Genuß oder Freude hörbar zeigendem Johlen und Jubeln, — diese Forderung erfüllt sich jedesmal, wenn ein Affekt, eine Empfindung, ein Gefühl, oder wie wir es nennen wollen, sich, als dieses Innerliche, und etwa auf hörbare Weise, äußert.

Um nun jenes 'Beispiel' zu verstehen und daran zu begreifen, was daran begreiflich ist, müssen wir uns wieder vergegenwärtigen, daß dieses so genannte Unnennbare als Ende des Nennens nicht Nicht-nennen ohne weiteres ist, sondern als Ende des Nennens ... endigendes Nennen und so eine Form oder Weise des Sich-äußerns des Geistes ist, welches, als Äußerung des dem sich verwirklichenden und wirklichen Geist vorauszusetzenden möglichen Geistes oder des Geistes an sich, d. h. der Seele, Nennen-an-sich, mögliches Nennen ist.

Wenn hier, um des Begriffes der Sprache willen, von Nennen gesprochen wird, so soll man dabei nicht an einen fix und fertig seienden Bestand von Wörtern denken und an das Nennen als an eine Anwendung dieser Wörter, welche nach ebenfalls fertigen Regeln erfolge; denn in diesem Falle würde vorausgesetzt werden — diese Wörter als das gegebene Material, unsere Anwendung dieses Materials als gegebene Verrichtung —, was gerade nicht als gegeben hingenommen werden kann, weil es als Aufgabe um des Begreifens willen, gedacht werden muß. Hiermit ist auch wieder nicht gemeint, daß wir nun Wörter und Vorschriften zur Regelung ersinnen sollten, sondern es kann ja nur dieses damit gemeint sein: daß um des Sprachbegriffs willen anfänglich die Aufgabe sein soll: zu bedenken, was sich an 'Wort', d. h. an 'Namen' und an 'Gebrauch von Namen', d. h. an 'Nennen' bedenken läßt.

Was tut der Geist, d. h. die Vernunft als die Gewißheit:

verstehen zu können und verstanden werden zu können, — was tut der Geist, wenn er nennt? Seinen Inhalt, sich selbst als seinen Inhalt, sich selbst zu vernehmen geben, d. h. auf vernehmbare Weise zeigen oder erscheinen lassen. Sprechen tut der Geist, wenn er das Seiende, in betreff dessen er sich mit sich selbst versteht, nennt; und nennen tut der Geist, wenn er das Objekt, über dessen Geltung (als in irgendeiner Weise seiend) er mit sich selbst einig ist, zu seinem Subjekt (Subjekt in diesem, sowohl grammatischen als logischen Sinn) macht — nicht als sein Subjekt findet, sondern macht —, indem er es prädiziert, ausspricht als einen fortschreitenden Zusammenhang von Aussprüchen oder Urteilen, und dieses zwar in diesem Begriff, daß das Seiende durch kein einziges Wort und ebensowenig durch 'alle' jene einzelnen Wörter, sondern wesentlich nur durch jenen fortschreitenden Zusammenhang von Aussprüchen, durch jenen, sei es auch unhörbar, vernehmbaren Gedankengang, d. h. durch die 'Rede' (sowohl als ratio wie als oratio) genannt wird. Was ist ein Name? Nicht ein (einzeln) Name, sondern ein Fortschreiten, ein einziges Fortschreiten (Prozeß als Progreß) von Namen, von sich wechselseitig bestimmenden, bezeichnenden, nennenden Namen. In seiner Wirklichkeit ist der Name tätig als sich nennender Name, um als Nennen-an-sich mögliches Nennen und kein Name zu sein, der, sich nennend und bezeichnend fortschreitet, sondern ein Name zu sein, der noch nicht nennen kann, noch nichts bezeichnet und bedeutet, weil er unmittelbar ist, was er, wenn er Name wäre, zu bedeuten hätte, d. h. bezeichnen und bedeuten könnte und müßte. Denn ein wirklicher Name fordert Tätigkeit der Bezeichnung und erfüllt seine Forderung, indem er sich im Bewußtsein und als dasselbe (als an sich indifferente Wahrnehmbarkeit, z. B. als Schall) als Zeichen geltend macht. Dieses bedeutet wiederum, daß der Name-an-sich, der noch bloß mögliche Name, noch nicht der bewußt ausgesprochene, im Bewußtsein und für dasselbe als Name geltende Name ist. Gilt demnach was der Schall gibt, noch nicht für das Bewußtsein und als solches, dann versteht es sich, daß solch ein Schall, was er für ein Bewußtsein auch bedeuten mag, für dieses einstweilen Unbewußte noch nichts bedeuten kann, und zwar schon deshalb, weil es für das Unbewußte nicht ist, also auch noch auf keinerlei Weise gelten kann. So ist der mögliche Name...

Nennen, was wirklich noch kein Nennen ist, wobei wir dann an die nur auf nicht nennende Weise nennbare Sache selbst zurückdenken.

Was mit Bezug auf das noch nicht Bewußte gilt, wird gewiß auch mit Bezug auf das noch nicht Lebende gelten; welches wir erfahren können, wenn wir wenigstens dabei denken: Schlage an ein Stück Kupfer und du hörst einen Klang, der, wenn du schon weißt, wie Kupfer klingt, dich veranlaßt zu sagen, daß es Kupfer sei, was da klingt. Unter der Bedingung, daß du den Klang des Kupfers schon kennst, kannst du an dem Schall jenen Klang wieder erkennen, oder, weil dasjenige, das du schon kennst, auch 'in' dir liegt (immanent ist), kannst du, was ohne das Klingen jenes Klanges für dich wirklich unhörbar ist und demnach, als wirkliche Hörbarkeit nicht 'in' dir liegt, wieder verinnerlichen oder dich seiner erinnern (vgl. oben: vernehmen ist er-innern), um dann sagen zu können, daß dieser Klang bedeutet oder daß dieser Klang sagt, daß es Kupfer ist, was da klingt, und dies, trotzdem jener Klang für jenes Stück Kupfer gar nicht ist und also für jenes Leblose nichts bedeuten kann und kein Zeichen ist, und das Kupfer doch nichts sagt und die Äußerung oder Erscheinung dieser Innerlichkeit — die spezifische Bestimmtheit des Kupfers — also keine Einheit ist von Sprechen und Vernehmen, insoweit das Kupfer durch seinen Klang erst für uns, in unserem wiedererkennenden Bewußtsein und als dasselbe spricht und nur wir das Gesprochene vernehmen.

Daß Kupfer etwas sagt und solch ein Klang etwas bedeutet, nennen wir dann 'bildliche Rede' und zwar mit Recht, wenn wir wenigstens damit nicht sagen wollen, daß wir, indem wir so sprechen, etwas abbilden, was beispielsweise außer unserem Einbilden wirklich wäre, denn jener Kupferklang ist wirklich kein Zeichen, ebensowenig wie Kupfer wirklich etwas sagt, so daß solch ein Abbild in keiner Hinsicht dem 'Original' auch nur ähneln könnte und (von der jetzt zur Sprache kommenden Beziehung) gar kein Abbild wäre. Allein es heißt mit Recht bildliche Rede als Erzeugnis unseres Einbildens, unseres Bilder-Schaffens, d. h. des Veranschaulichens von dem, was selbst, außer dieser so gearteten Geistestätigkeit, kein Bild oder keine Anschauung ist. Indem wir in unserem Bewußtsein bilden, was außer uns kein Bild ist, machen wir — ich und du, wenn wir einander über dieses Seiende (diesen Klang) verstehen —, durch unsere Einbildung, daß dieser Laut etwas bedeutet, machen wir sprechen,

was selbst nicht sprechen kann, sondern allein für unser Bewußtsein in demselben und als dasselbe, welches sich seinen ganzen Inhalt eigentlich einbildet und weiter, d. h. tiefer erwogen, diesen Inhalt bedeutet ¹⁾).

Obgleich wir denn so bildlich sagen, daß etwa jener Klang von Kupfer etwas sagt oder bedeutet, wissen wir dennoch recht gut, daß nicht solch eine leblose Sache das Subjekt ist, welches, indem es schallt, etwas, sich selbst oder etwas anderes betreffend, zu erkennen und zu verstehen gibt, sondern daß gerade wir das Subjekt sind, welches diese Sache zum Subjekt macht.

Wir wollen hier in angemessener Weise unterscheiden zwischen solch einer leblosen Sache und dem affizierbaren Lebewesen und es keine bildliche Rede mehr nennen, wenn wir sagen, daß das Tier etwas 'sagt' und daß es etwas 'andeutet' und 'bezeichnet', wenn es eine äußere Berührung als innere Rührung, durch das, was wir füglich 'lebendigen Klang' nennen können, zu erkennen gibt. Denn mögen wir auch auf diese Weise in Bildern sprechen, insofern alles Sprechen irgendwie bildend ist, so werden wir deshalb diese Bildersprache doch nicht dummweg identifizieren mit jener erstgenannten, sondern mit Recht oder Unrecht, das mag hier unerörtert bleiben, dies letztere Bilden vielleicht wohl 'Abbilden' nennen, weil — es ist nur ein Argument — dieser lebendige Klang nicht etwas sagt und bedeutet durch unsere Einbildung, sondern durch das was er selbst ist. Und mit einem andern Namen nennen wir den Schall, indem er, das Leben bezeichnend, ein Lebenszeichen bedeutet: das Subjekt, das lebendige Wesen, das dieses Lebenszeichen erzeugt. 'Stimme' wollen wir es nennen, sei es auch nur die Stimme eines Tieres; denn, wie Aristoteles sagt (De Anima 420 b. 5): »Die Stimme ist ein Klang des Beseelten, denn von dem Unbeseelten hat nichts eine Stimme, sondern man spricht im Bilde von der Stimme der Flöte und der Leier und so vieler anderer unbeseelter Dinge, welche Ausdehnung haben und Ton (μέλος) und (eine gewisse Art der) Sprache (διάλεκτον); denn es scheint, daß auch die Stimme dies hat« (a. a. O. 420 b. 29): »Nicht jeder tierische Laut aber ist Stimme — denn man kann mit der Zunge einen Schall erzeugen wie etwa beim Husten —, sondern das Stoßende soll beseelt sein und mit einer gewissen Vorstellung (oder) Einbildung: (φαντασία) zusammengehen; denn ein bezeichnender Schall ist die Stimme.«

1) Wir streifen hier wieder ein 'Gebiet', nämlich das der Einbildung, der 'Phantasie', der Anschauung, wovon eine Besprechung, sogar eine vorbereitende und in diesem Sinne anfängliche, nicht im Rahmen des Artikels liegt.

Insofern nun die Stimme Schall ist — *insofern*, denn die Stimme ist schon als Zeichen des Lebens kein Schall ohne weiteres —, insofern die Stimme Schall ist, kommt ihr zu, was des Schalls ist, allein was des Schalls ist, kommt dem Schall der Stimme zu nach der Weise der Stimme, d. h. bezeichnend oder auf seine Art an dem Bezeichnen beteiligt. Insofern die Stimme demnach Schall ist, ist sie nicht ohne Klang, daher nicht ohne die erst unter Voraussetzung des Klanges zu unterscheidenden und dem Klang vorauszusetzenden, einfach quantitativ zu bestimmenden 'Dimensionen' des Schalls¹⁾ und daher nicht ohne . . . Ton, nicht ohne hohen und steigenden oder tiefen, sich zum Flüstern und Verheimlichen senkenden Ton, nicht ohne harten oder weichen, schrillen (dünnen), scharfen und schneidenden oder vollen und schweren, offenen und runden oder beliebig weiter sich modifizierenden, mit dem Wechsel der Stimmung wechselnden Ton. So entlassen wir unsere, entledigen wir uns unserer, unterschiedentlich mit unserer wechselnden Leiblichkeit einigen, dauernd anderen Seelenbeschaffenheit²⁾ (ich will hier nicht sagen: durch unsere Stimme, denn die Stimme ist gerade hier, in diesem Zusammenhang, kein Mittel, sondern) als Stimme, um mit dem Wechsel der Stimme den Wechsel unserer Stimmung, gelegentlich unserer Verstimmung zu verraten und wenn es gelegentlich angebracht ist, durch vorher wohl erwogenen und beabsichtigten Wechsel der Stimme unsere eigentliche Stimmung zu verbergen und erraten zu lassen und so die Sache selbst (hier: unsere eigentliche Stimmung) durch die zum Wort und zum Namen noch nicht kommende Besonderheit des Tones nicht nennend, dennoch schon zu nennen und demjenigen zu

1) Vgl. Descartes, Regulae, XIV, 54.

2) Hegel, Encycl. § 816. Ed. Bolland: »Das Empfinden überhaupt ist das gesunde Mitleben des individuellen Geistes in seiner Leiblichkeit.« (Ebenda S. 814:) »... daß die Empfindung die schlechteste Form des Geistigen ist und den besten Inhalt verderben kann.« (Ebenda S. 813:) »... daß das Denken das Eigenste ist, wodurch der Mensch sich vom Vieh unterscheidet und er das Empfinden mit diesem gemein hat,« welches bedeutet, daß der Mensch, indem er nur empfindet, Tier, aber das Tier darum durch sein Empfinden noch kein Mensch oder auch nur menschlicher Weise zu nehmen ist. Der Übergang vom Tier zum Menschen ist nicht das Tier — dies ist nur Tier —, sondern . . . der Mensch.

Encycl. S. 826: »In allen soeben betrachteten Verleiblichungen des Geistigen findet nur dasjenige Äußerlichwerden der Seelenbewegungen statt, welches zum Empfinden dieser letzteren notwendig ist, oder zum Zeigen des Innern dienen kann. Jenes Äußerlichwerden vollendet sich aber erst dadurch, daß dasselbe zur Entäußerung, zur Wegschaffung der innerlichen Empfindungen wird. Eine solche entäußernde Verleiblichung des Inneren zeigt sich im Lachen, noch mehr aber im Weinen, im Ächzen und Schluchzen, überhaupt in der Stimme, schon noch ehe diese artikuliert ist, noch ehe sie zur Sprache wird.«

erkennen zu geben, dem der Ton der ihm von außen her zu klingenden Stimme vertont (und so erscheinen läßt), was er in sich selbst wiedererkennt. Denn wer in sich keinen Unterschied der Stimmung kennt, der wird an dem Wechsel des Tones keinen Unterschied der Stimmung (wieder-) erkennen, und so wird ihm der Ton auch nichts vertonen (erscheinen lassen), als was er in seiner unmittelbaren Bestimmtheit ist und, als Unmittelbarkeit ist etwas keine Erscheinung, kein Bild, weder Bezeichnung noch Zeichen. Als reine Unmittelbarkeit gibt Schall, Klang und Ton nichts zu erkennen und ist deswegen für die Sprache nahezu gleichgültig. Hierbei denke ich nun ganz bestimmt an den Ton der Rede, wodurch der Redende unwillkürlich seine Stimmung verrät und falls er ein Redner ist, indem er seine Stimmung und damit seine Stimme beherrscht, eine Stimmung zum Ausdruck bringt, welche seine Stimmung nicht zu sein braucht, die er aber bei seinen Zuhörern hervorzurufen beabsichtigt.

Somit ist der Ton der Stimme, welche die Stimmung vertont und dadurch zeigt, der natürliche und unbefangene oder künstliche und gewollte Ton, an allem Sprechen beteiligt und kann Sprechen ebensowenig gedacht als getan werden ohne Ton, wie der Ton gehört und vernommen werden kann ohne klingenden Schall, ohne bildlich dargestellten und bildlich darstellenden Klang. Keine Sprache ohne Laute, daher keine Sprache ohne (Selbst-)Laute (Vokale), daher keine Sprache ohne mehr oder weniger deutlich bestimmte (Mit-)Laute (Konsonanten)¹⁾. Durch ihren Ton, sei es auch durch ihre Eintönigkeit, ist die Stimme die unmittelbare Äußerung und direkte Erscheinung unserer Stimmung, indem wir, wenn nicht unsere eigene eigentliche Stimmung, irgendeine Stimmung zum Ausdruck bringen, weil wir diese zum Ausdruck bringen wollen und sie deshalb erscheinen machen oder offenbaren. So werden wir sagen müssen, daß die Stimme, als unmittelbare Äußerung der Stimmung, ebensowohl die Stimmung selbst ist als ihre Äußerung, wie die Stimmung, als das Innerliche der Stimme, die innerliche Stimme ist.

Ebenso wie demnach die Stimme mit ihrem Ton von der sprechenden Vernunft nicht zu trennen ist, um durch ihren Ton, sagen wir, für den Redner, wesentlich Redemittel sein zu können, so ist sie als unmittel-

1) Jeder Vokal beginnt, d. h. endet nach der einen Seite, mit einem mehr oder weniger unbestimmten Kehllaut, um nach der andern Seite schließlich ebenfalls mit einer mehr oder weniger deutlich hörbaren Verflüchtigung des Klanges zu enden, welches bedeutet, daß mit jedem Vokal ein den Klang umrahmender Laut mitlautet und die Trennung der Sprechlaute in Vokale und Konsonanten eine in der Praxis nützliche Unhaltbarkeit ist.

barer Ausdruck dessen, was wir als Affekt oder Empfindung unmittelbar fühlen (die Unlust etwa als Folge von Schmerz und Leid, die Lust etwa von körperlicher oder seelischer Glückseligkeit) wirklich kein Nennen, denn sie ist, als Nennen-an-sich, kein sich-nennend fortschreitender Name (S. 41), weil sie, als unmittelbare Äußerung des Unmittelbaren, ist was sie ist, insofern das Unmittelbare jedenfalls sein kann, was es ist und insofern es also 'seiend' heißen kann.

Wenn eine noch in keinerlei Weise zum Denken, d. h. zu keinerlei Objektivierung, d. h. zu keinerlei Form des Bewußt-seins gelangte Empfindung oder ein unmittelbares Erlebnis, sich in einem Schrei äußert, so ist diese Stimme noch gerade so weit vom Nennen entfernt, wie die an und für sich unnennbare und unmittelbare Sache selbst von Denkbarkeit und Nennbarkeit entfernt ist und . . . gerade so nahe dabei, gerade so weit davon entfernt und gerade so nahe dabei wie . . . der Grenzwert von und bei der zu diesem Grenzwert konvergierenden Reihe ist; denn die Entfernung zwischen solch einem Schrei und dem seine Bedeutung und damit sichselbst nennenden Namen ist . . . endlos klein, ein zunichte gehendes 'Zwischen', das aber gerade groß genug ist, um solche unmittelbaren Äußerungen unmittelbarer Gefühle außerhalb der Sprache zu halten und gerade klein genug, um sie formalisiert und (oder) normalisiert, als Empfindungen, Gefühle usw. bezeichnende Interjektionen, Wörter nennen zu können, aber Wörter, die ohne dem Satz zu schaden auch wieder aus dem Satz geworfen werden können und denn auch gerade insofern keine Wörter sind, als wirkliche und wahre Wörter bloß Sinn haben im Satz. Wir müssen hier nämlich an den Unterschied denken zwischen jenen eigentlich noch nicht (also anscheinend wohl schon) artikulierten Lauten (und allerlei verstümmelten, ursprünglich Flüche und Verwünschungen bezeichnenden, aber bedeutungslos oder sinnlos gewordenen Wörtern und Satzbruchstücken), insofern sie unwillkürliche und in diesem Sinne natürliche Äußerungen von Affekten sind, welche Äußerungen auch ebenso individuell sind wie die unmittelbaren Empfindungen selbst, und jenen Lauten, wie sie, außerhalb des Satzes und deshalb ohne Sinn, dennoch ihren Sinn haben als sogenannte 'Interjektionen', durch jenes 'Zwischen', ich neige dazu zu sagen, durch jenes Schema, das die als natürliche Stimme Dasein habende, individuelle und unmittelbare Stimmung und den sich bedeutenden, d. h. nennenden Namen trennt und verbindet: jenes Göttliche und Magische in der Sprache, wodurch das unmittelbare Individuelle nicht zum Worte kommt, weil es dies unmittel-

bar verkehrt und zum Allgemeinen macht. Denn die Wörtchen 'au' und 'oh' usw., wie sie nämlich in der Rede mitwirken, aber weil u n d i n s o f e r n sie außer jedem logischen, daher außer jedem grammatischen Satzzusammenhang auf sich selbst gestellt sind, doch auch wieder nicht in der Rede (und in der Vernunft) liegen, — sind n i c h t der mehr oder weniger wie 'au' lautende Schrei, den ich, indem ich mir den Finger brenne, jetzt ausstoße, und n i c h t der einem seufzenden 'oh'ähnliche Laut, womit Du jetzt deine Bewunderung äüßerst, und dies, obgleich sie diese individuellen und immer ein wenig anders klingenden Laute doch wieder sind, insofern sie dieselben normalisierend, verallgemeinernd verbildlichen.

Als potentieller Name, als Name der zugleich noch kein Name ist, ist die Interjektion, als Name genommen, das, was jeder Name ist, nämlich, ein sinnlich, also unmittelbar hörbarer Laut, der (nicht nur durch, sondern ebensosehr) als seine Bedeutung, als sein Bedeuten, allgemein ist: Einheit dieses unmittelbaren Einzelnen und des Allgemeinen. Diese Einheit macht, daß das Allgemeine, das als solches Denkbarkeit ist, im Bewußtsein und als das Bewußtsein des Einzelnen durch den sinnlich hörbaren Laut, durch das unmittelbar Einzelne also, vertreten wird, um so, als das Allgemeine selbst, unmittelbar gegenwärtig zu sein. Als sinnliche Hörbarkeit ist dies aber dem Laut nicht eigentümlich, sondern nur insofern er mit dem denkbaren Allgemeinen eins ist. Diese Einheit, also dieses Wort-sein, sowohl des sinnlich hörbaren Lautes wie des denkbaren Allgemeinen, macht, daß das Sinnliche das Allgemeine vergegenwärtigt, aber eben darum macht sie zugleich diesen unmittelbar geäußerten und hörbaren einzelnen Laut zum allgemeinen Wortlaut, oder durch diese Einheit wird sowohl das unmittelbar Einzelne, der Laut, wie das Allgemeine, die Denkbarkeit, angegriffen. Das an und für sich Unwahrnehmbare oder Unanschauliche, nur Denkbare und in diesem Sinn 'Unstoffliche', erhält durch seine Vereinigung und in seiner Vereinigung mit dem sinnlich-hörbaren Laut 'stoffliches' Dasein, d. h. Form, die als stoffliche (sinnliche) Form 'Gestalt' heißen muß, eine Gestalt aber, die, wenn sie sich selbst natürlicherweise gestaltet, wesentlich gebildet wird durch das Allgemeine, durch diesen Inhalt, der die wirkliche, wirksame Form (das *εἶδος* von Aristoteles) ist. Dies gilt überhaupt für jedes Wort und jeden Namen. Eine Interjektion, insofern sie schon Wort und Name ist, ist deshalb besagte Ein-

heit des Lautes als stoffliche Erscheinung oder Gestalt des denkbaren Allgemeinen und dieses Allgemeinen als der wirklichen Form.

Aber die Interjektion ist zugleich noch kein Wort und noch kein Name, d. h. daß sie als besagte Einheit (wodurch sowohl der Stimmlaut als das Denkbare im allgemeinen Wort ist) sich nicht nennt, d. h. nicht in sich besondern- der Weise fortschreitend sich bestimmt, darum keinen Zusammenhang von sich gegenseitig bestimmenden Bedeutungen bildet, sondern, indem sie mit Bezug auf den Satz zusammenhang, d. h. auf den Zusammenhang des Begriffes (in den sie herein, aus dem sie aber auch hinausgeworfen werden kann, ohne dadurch an Bedeutung das Geringste zu gewinnen oder zu verlieren), abgesondert dasteht, auch noch auf bloß formelle, d. h. auf noch nicht sich besondernde und bestimmende Weise dem Allgemeinen stoffliches oder sinnliches Dasein gibt, um, insofern sie zugleich nicht der rein augenblickliche Schrei ist, eine Negation zu sein, die bloß auch insofern positiv ist, als sie jene unmittelbare Äußerung einer unmittelbaren Empfindung in diesem Sinn vergegenwärtigt, daß sie dies Individuelle eigentlich nicht vergegenwärtigt, sondern daß sie statt des Individuellen das Allgemeine setzt; indem sie, sagen wir, die Unterschiede durch welche solche Schreie gerade individuell sind, fortläßt, um so dieses jeden Augenblick und für jedes Individuum Andersseiende zu normalisieren. Als dies Ersetzende (zu unterscheiden vom Vergegenwärtigenden) ist das 'Interjektion' geheißene Wort (welches noch kein Wort ist) nur insofern Spiegelung und Bild, als das in dieser Beziehung Wesentlich-Bleiben des Unterschiedes des Einzelnen und dieses Allgemeinen nicht verhindert, daß der Unterschied des Verbildlichten ('Originals') und des Bildes zum ... Schein wird.

Ist nämlich das Verhältnis zwischen dem Bild und dem Verbildlichten rein, so sind beide, eben insofern sie unterschiedslos gleich sind, Andere und ungleich, welches bedeutet, daß sie, gesetzt mit Bezug aufeinander, entgegengesetzt sind, das eine also ist, was das andere ist, nämlich, als Gesetztes Entgegengesetztes, was im 'Gebiete' der Anschauung bedeutet, daß der Unterschied zwischen dem Bild und dem Verbildlichten sich als nicht 'absolut' ergibt, sondern sich zum Schein aufhebt, wodurch (einseitig) eins von den beiden das Bild und eins von den beiden das Verbildlichte, ... scheint, oder m. a. W. die Relativität des Unterschiedes zwischen dem Bilde und dem Verbild-

lichten sich ergibt mit der Gleichgültigkeit dieses Unterschiedes. Im reinen Bild-Verhältnis ist jedes das Bild des andern. Dies bedeutet für die Anschauung, d. h. für das anschauliche Sich-vor(sich)stellen des Geistes, daß der Unterschied des Subjektiven (meine Anschauung) und des Objektiven (das, was ich anschau) ebenfalls gleichgültig und Schein wird, ein Schein, der, sagen wir, die Ankündigung der Einheit dieses Subjektiven und Objektiven ist, deren Anerkennung ebensowohl das Wissen ist, daß nicht das subjektive oder das objektive Moment, sondern das Anschauen und (sich) Vorstellen, diese Geistestätigkeit, das Wesentliche ist, wie, daß diese Geistestätigkeit, sich so zum Schein zu machen, selbst nur der Schein der wahren Tätigkeit seiner Selbstoffenbarung im reinen Gedanken ist, die Form, in welcher der Begriff, als Inhalt, sich selbst gleich bleibt.

Der individuelle Schrei oder Laut ist, als die unmittelbare Äußerung der unmittelbaren Empfindung, kein Bild, insofern er nicht verbildlicht, sondern ist, was er als unmittelbare Äußerung des Innern ist, nämlich: das Innerliche selbst, wie dieses sein eigenes Dasein ist als (hörbar) anschauliches (Laut-) Bild. So können wir hier, um dieser Identität willen, nicht mehr, d. h. noch nicht von der Beziehung der Stimmung und der Stimme sprechen, — nicht mehr, insofern wir von dem konkreteren Wort 'ausgehen', — noch nicht, insofern wir uns dem konkreten Wort 'näher'.

Das 'Interjektion' geheißene Wort, welches noch kein Wort ist oder, um nun einmal einen anderen Laut als Namen zu gebrauchen, das 'Affektivum', hat, als identifizierende Verallgemeinerung des individuell Verschiedenen, auf dieses Individuelle nur Bezug, weil und insofern es als dieses Nicht-individuelle auf die ihrer augenblicklichen Bestimmtheit entsprechend sich äußernde Stimmung hinweist, daran denken macht und mithin den Unterschied von sich selbst als dies nicht Individuelle und das Individuelle wesentlich bleiben läßt, dadurch verhindert, daß der Unterschied zwischen sich als Bild und dem Individuellen als dem Ursprünglichen oder Seienden, zum Schein wird, oder, was dasselbe bedeutet, die einseitige Bestimmtheit von sich selbst als Bild und des Individuellen als des Verbildlichten, dauernd macht, um auf diese Weise denn auch kein reines, d. h. aufgehobenes Bild (vgl. oben), sondern nur noch Abbild als Nachahmung zu sein und gerade soviel diesem

Individuellen zu gleichen als seine Verneinung desjenigen, wodurch das Individuelle ist, was es ist oder doch sein soll, Ähnlichkeit gestattet. Genau genommen, gleicht das Affektivum so gut wie gar nicht der unmittelbaren Äußerung der unmittelbaren Empfindung, der es, ebenso wenig wie das Wort der Sache selbst, und trotzdem es ja noch kein Wort ist, auch gar nicht gleichen darf. Und, wenn es dieser Forderung genügt, der es genügen muß, um, eben in seiner noch so anfänglichen Weise, Wort und Name sein zu können, so ist es *Verstellung*, ebensowohl *tauschend* als *täuschend*, umstellend und trügend: letzteres wenigstens, falls und insofern jenes *Individuelle*, das an und für sich unnennbar ist und, als die *Sache an sich*, sogar möglicherweise nicht zum Worte kommt, nicht zum Worte kommen darf, für das *Wirkliche* und *Wahre* gehalten wird.

Worauf es hier also ankommt, ist, daß der Laut, als verallgemeinernde, damit schon verwortende und nennende *Nachahmung* jener endlos verschiedenen individuellen Laute als unmittelbarer Äußerungen von Affekten, 'Affektivum' ist und 'Onomatopoeie' und als *Klangnachahmung* eines Lautes von diesem nachzuahmenden und nachgeahmten (also als unmittelbare Äußerung *aufgehobenen*) Laut, *untrennbar* sein muß.

Wir könnten meinen, daß die Interjektion oder das Affektivum nichts wäre als Klang-*nachahmung* und einfach etwas Anderes als der (sich hörbar äuernde) Affekt. Durch diese Meinung würde das rein Subjektive, welches uns, als Individuen, ja in erster Linie angeht, — womit ich aber durchaus nicht sagen will, daß dieses darum die Sache wäre, worauf es ankommt —, der Affekt, wie dieser sich unwillkürlich äußert, von dem sich zum Worte noch nicht entwickelten Worte getrennt und damit von dem Gebiet der Sprache ausgeschlossen werden. Diese Meinung würde dies tatsächlich tun; die *Sache selbst* — und dies ist hier jener *Zusammenhang*, der durch jene Meinung zu einer *Trennung* wird —, die *Sache selbst* tut dies aber nicht, denn als die Verallgemeinerung oder Normalisierung des rein Subjektiven oder Individuellen ist das Affektivum nicht die *inhaltlose Verneinung* dieses Individuellen, sondern dies *Individuelle* . . . *verallgemeinert*, so daß das Nicht-Individuelle und in diesem Sinne auch nicht mehr subjektive Affektivum, indem es das Individuelle und Subjektive *aufgehoben* enthält, dies gerade in das 'Gebiet' der Sprache einführt und wir in diesem Begriff sagen müssen, daß das *Affektivum*, als schon idealisierte Äußerung eines

Affektes, zugleich Lautnachahmung ist, um, als diese Einheit der systematische, ordnungsmäßige, dies ist aber der vernünftige als der in der Vernunft liegende, ANFANG alles Sprechens zu sein.

Von dem Namen als vernünftiger Einheit von Stimm(-Laut) als Zeichen und seiner Bedeutung ausgehend, haben wir weiter bedacht, daß der Name, indem er seine eigene Bedeutung als die Sache bezeichnet, bedeutet oder nennt, sich nennender, d. h. sich in besondernder Weise bestimmender oder bildender Name ist, um so die Sache an sich, als außer dieser Selbstbenennung und Selbstbestimmung, außer diesem 'System von Urteilen', damit außer dem Denken gedacht, auf nicht-nennende Weise zu nennen, d. h. auf nicht denkende Weise zu denken und, als potentiell es Nennen, das, als potentiell es Denken, noch bloß mögliches Denken ist, die Sache selbst zu nennen, indem man die Stimme, als unmittelbaren Ausdruck der unmittelbaren Stimmung, diese Sache insofern schon unmittelbar bezeichnen läßt, als die verallgemeinernde Nachahmung jenes Individuellen, d. h. dieses Individuelle als verallgemeinernde Selbstnachahmung, dieses Individuelle oder Unmittelbare schon bezeichnen kann.

So haben wir also das Klang-nachahmende Affektivum, diesen zu der Sprache gehörigen, und zwar als den einstweilig gleichgültigen, noch nichts bezeichnenden, zwischen den Zusammenhang der Worte eingeworfenen, dennoch diesen Zusammenhang nicht unterbrechenden, Redeteil, — so haben wir also . . . die 'Interjektion' gedacht als den vernünftigen Anfang, aber auch nur als den vernünftigen Anfang der Sprache.

DIE EHE ¹⁾.

VON

J. G. WATTJES (DELFT).

Was ist an der Ehe zu begreifen? Die Ehe ist ebensowohl ein fortgesetztes Erlebnis eines Einzelmenschen wie eine besondere Beziehung zwischen zwei Menschen, sowie auch eine gesellschaftlich von den Organen der Gesellschaft und der öffentlichen Meinung in gegenseitiger Wechselwirkung geordnete Einrichtung. Als fortgesetztes Erlebnis eines Einzelmenschen, m. a. W. als eheliches Leben eines Individuums ist es eine, in körperlicher, seelischer und geistiger Hinsicht tiefeingreifende Gegenseitigkeitsbeziehung zu einem Anderen (einer Anderen), wobei das Erleben der Ehe ebensowohl das aktive Selbst-Gestalten seines ehelichen Lebens ist, indem man sich dem anderen gegenüber wieder in körperlicher, seelischer und geistiger Hinsicht als eheliche andere Hälfte geltend macht, sowie auch das passive Erfahren der Ehe durch die Aktivität des (der) Anderen, der (die) hinwiederum sich körperlich, seelisch und geistig dem (der) Einen gegenüber als dessen (deren) andere Hälfte geltend macht — und zwar in absoluter Gegenseitigkeit trotz des Unterschieds in der Art und Weise, wie beide in der Ehe oder als die Ehe verbundenen Seiten das eheliche Leben aktiv und passiv erleben. So wird eine einzelne Ehe überhaupt nicht von dem Einzelnen allein, sondern von den beiden in der Ehe oder als die Ehe aufeinander bezogenen Hälften bedingt. Dies bedarf aber sofortiger Ergänzung: ist doch das Ehepaar, eben durch die mit der Ehe beabsichtigte ausschließliche eheliche Beziehung zueinander, durch dieses Ausschließen aller Anderen, zugleich auf eine bestimmte Weise bezogen auf alle Anderen, d. h. auf die Gesellschaft, in der die beiden Eheleute nach der Ehe ebensogut wie vor derselben leben.

Bevor wir die Eigenart der ehelichen Gegenseitigkeitsbeziehung ein-

1) Übersetzung von G. K. W. Bakker.

gehender betrachten, ist es notwendig oder erwünscht, das Bezogensein eines Menschen auf einen anderen Menschen, beziehungsweise auf andere Menschen und damit auf die Menschheit, dieses gegenseitige Bezogensein des Zusammenlebens in einer oder als eine menschliche Gemeinschaft, näher zu erörtern. Der Mensch, geboren aus dem augenblicklichen geschlechtlichen Zusammenleben zweier Zusammenlebenden, wird mit seiner Geburt aus dieser Gemeinschaft sofort in eine besondere menschliche Gemeinschaft hineingeboren, und zwar als Mensch im Keime, der sich zur vollendeten Menschlichkeit nur erst im Zusammenleben mit seiner Umgebung entwickelt. Diese vollendete Menschlichkeit, zu welcher sich das Kind durch seinen Verkehr mit seiner Umgebung entwickelt, ist nichts anderes als die Fortsetzung seines Verkehrs mit anderen. Dieser Verkehr ist das Äußern der Innerlichkeit, d. h. das Zuverstehengeben derselben und das Verstehen der Äußerung, d. h. Wiederverinnerlichen derselben. Dieser Verkehr als Innerlichkeitsäußerung und Äußerungsverinnerlichung setzt voraus oder bringt mit sich den Unterschied zwischen Innerlichkeit und Äußerung, ebenso wie den Unterschied zwischen dem Innern von sich selbst und dem von Anderen. Der Unterschied zwischen Innerlichkeit und Äußerung, welche im Verkehr oder als Verkehr eins sind, schließt wieder ein die Einheit und Unterschiedenheit der Beziehung zu sich selbst (inneres Erleben) und der Beziehung zu dem oder den anderen (das Sich-Äußern, welche ebensowohl wie die entgegengesetzte Beziehung zu dem oder den anderen (das Verstehen) ein innerlich Bleibendes und äußerungsfähiges Erlebnis ist. Nun ist das eheliche Leben eine besondere und intensive Innerlichkeitsäußerung und Äußerungsverinnerlichung. Man pflegt wohl zu sagen, daß wir unsere Erlebnisse *h a b e n* und dabei u. a. auch unsere Beziehungen zu anderen Menschen *h a b e n*. Es besteht in der Tat begründete Veranlassung zu dem Gebrauch des Zeitworts *haben*; hierdurch wird hervorgehoben, daß der Mensch als die *s t ä n d i g e* und mit sich identisch bleibende Einheit von jedem seiner vielen und unterschiedenen, wechselnden Erlebnisse (die jedes für sich das Verändern des Ich sind, denn erleben ist verändern), sich als ein Ich, das hat, von seinen Erlebnissen, die gehabt werden, unterscheidet. Die Betonung des Unterschieds zwischen dem mit sich selbst identischen Ich und seinen wechselnden Erlebnissen darf uns aber nicht dazu führen, außer Acht zu lassen, daß das mit sich identisch bleibende Ich nur als das Erleben seiner wechselnden Erlebnisse ist. So ist der Mensch sowohl das Sich-äußern des eigenen Inneren, welches von dem Inneren anderer durchaus unterschieden ist, wie das Verstehen, d. h. das Verinnerlichen der Äußerungen des Innern anderer,

welches von dem eigenen Inneren durchaus unterschieden ist. Das Äußern als solches wird jedoch innerlich empfunden, ist also als Äußerung zugleich Innerliches, sowie auch das Verinnerlichen (Verstehen) sich als solches zu verstehen gibt, deshalb zugleich Äußerung ist. Diese wechselseitige Beziehung von Innerlichkeitsäußerung und Äußerungsverinnerlichung ist Verkehr, wodurch das Empfinden, Denken und Wollen, obgleich es immer Empfinden, Denken und Wollen eines Einzelnen bleibt, sich zugleich als ein menschliches Empfinden, Denken und Wollen aneinanderreihet. In jedem Erlebnis ist denn auch der Mensch ein mit Anderen Zusammenlebender und als solcher in allerlei Hinsichten mit Anderen Verkehrender, wenn auch bald die Beziehung zu sichselbst, bald die Beziehung zu Anderen stärker betont ist, was den Anlaß bildet zu der Redensart, daß man u. a. auch Beziehungen zu Anderen hat. Das sogenannte Verbergen innerlicher Empfindungen ist keineswegs das Nicht-äußern seiner Innerlichkeit, sondern, als bewußt beherrschte Äußerung, Äußerung innerlicher Selbstbeherrschung, welche Äußerung denn auch für denjenigen, der recht versteht, als innerliche Selbstbeherrschung verstanden und begriffen wird und hinter der also die innerlich beherrschte Seite mit verständlich ist. Im täglichen Verkehr, wobei gewissermaßen immer aktiert wird, wird das Innere nicht ohne weiteres verborgen, sondern wird die innere Verfassung, und damit die Äußerung, durch die Natur der Umgebung bedingt. Die Äußerung ist aber nicht immer durch den (innerlichen) Willen beherrschte Äußerung. Vor allem und unvermeidlich ist die körperliche Erscheinung und namentlich der Gesichtsausdruck Innerlichkeitsausdruck und auch der in sichselbst nur auf sichselbst, d. h. auf eigenen Schmerz oder Kummer, eigene Lust oder Glück bezogene Mensch ist in dieser inneren Abgeschlossenheit nicht von der Gemeinschaft getrennt, sondern indem er unwillkürlich seine innere Verfassung zeigt, Gegenstand der Sorge, des Mitleids, der Schadenfreude oder Mitfreude seiner Umgebung, also passiv und unwillkürlich aktiv an dem Zusammenleben der Menschheit beteiligt. Als Kranker und Leidender erfährt der Mensch seinen Körper, der, wenn nicht vollständig bedingt, so doch mit bedingt wird durch das aktive und passive Leben seines ganzen Vorgeslechtes, während er zugleich in Wechselwirkung mit diesem erblich beeinflussten Körper den Einfluß der hygienischen Verhältnisse erfährt, welche von der Gemeinschaft, worin er hineingeboren ist oder sich begeben hat, hervorgebracht worden sind. Alle menschlichen Erlebnisse, die als solche also Innerlichkeitsäußerung und Äußerungsverinnerlichung sind, sind mit den physiologischen Prozessen eng verknüpft, die das natürliche Leben des lebendigen Körpers darstellen. Das willkürliche und unwill-

kürliche Funktionieren unserer Organe wird, in so weit es zum Bewußtsein kommt, als Lust oder Schmerz, als Behagen oder Unbehagen, als Befriedigung oder Begierde empfunden. So ist das innere Wohlbefinden mit dem normalen Funktionieren aller Organe verknüpft. Andererseits erfolgt jede Äußerung (welche unumgänglich Innerlichkeitsäußerung ist) mittels des Körpers und also durch das willkürliche oder unwillkürliche Funktionieren gewisser Organe. Einerseits als beherrscht von den physiologischen Prozessen, die sich als das natürliche Leben seines Körpers abspielen, andererseits als Beherrscher derselben, ist der Mensch in jedem seiner besonderen Erlebnisse, nicht bloß bezogen auf seine Mitmenschen, sondern auch auf bestimmte physiologische Funktionen seines Körpers. Dieser Körper hängt in natürlicher Hinsicht und in allerlei Verwandtschaftsgraden mit anderen menschlichen Körpern zusammen, welche alle Ergebnisse sowie Vermittler des menschlichen Fortpflanzungsprozesses sind, womit die Menschheit in fortgesetzter Vereinigung und Trennung fortwährend das menschliche Blut vermischt und trennt. Der aus diesem Prozeß hervorgehende Körper ist ein Organismus, d. h. die Einheit vieler unterschiedenen Organe, deren Zusammenwirken die Einheit dieser Vielheit ist und erhält — und zwar so, daß jeder Teil seine eigene Aufgabe hat, welche er nur erfüllen kann mittels und zugunsten oder auf Kosten aller Übrigen und von sich selbst, d. h. des Ganzen. Zum Wohl des Ganzen ist es notwendig, daß jeder Teil seine natürliche Funktion verrichten kann. Der Mensch, der als Organismus eine vollständige Ganzheit ist und der als körperliches Erlebnis die Totalität des für und durch einander Funktionierens seiner Organe ist, ist zugleich als geschlechtlicher Organismus vollständige Halbheit, geschlechtlich nicht ein Ganzes, sondern nur Hälfte, und dadurch, um vollständig funktionieren zu können, auf Vereinigung mit einer ergänzenden Geschlechtshälfte angewiesen. Das menschliche Geschlechtsorgan ist eigentlich bloß die Hälfte eines Organs, da es seine spezifische Funktion nur erfüllen kann in Vereinigung mit seiner Gegenhälfte. Da jede der Organhälften in die Totalität eines selbständigen, sich als Totalität erlebenden, Organismus aufgenommen sind, so bedarf der Mensch, als sich erlebende Totalität, der Vereinigung mit einem sich ebenfalls als Totalität erlebenden, geschlechtlich entgegengesetzten, Organismus. So ist die geschlechtliche Funktion das Sich-zu-einem-zweifachen-Ganzen-vereinigen, und diese Vereinigung nicht nur das Funktionieren des eigenen, sondern zugleich das Funktionieren-Machen des Geschlechtsorgans des (der) Andern und damit das sich selbst und sich gegenseitig Befriedigen als geschlechtliche Wesen. Die spezifische Funktion der Geschlechtsorgane

aber ist die Zeugung, und so fordert die völlige Befriedigung des komplementär unterschiedenen geschlechtlichen Wesens von beiden Teilen die Zeugung des neuen Menschen. Der Geschlechtstrieb ist wesentlich Zeugungstrieb, wobei die beiden unterschiedenen Geschlechtswesen gelegentlich unbewußt und ohne es zu wollen zur Zeugung getrieben werden. Deshalb treibt der Geschlechtstrieb den Mann nicht nur zur Samenentleerung, sondern sehr bestimmt zur Samenbestreuung der Gebärmutter. Die geschlechtliche Funktion ist ein wesentliches Moment in dem Leben von jedem der sich vereinigenden Teile — und weil das Leben nicht nur natürliches Leben ist, so macht die körperliche Geschlechtsfunktion sich in dem ganzen körperlichen, seelischen und geistigen Leben der sich vereinigenden Teile geltend. Die wahre Geschlechtsvereinigung, das heißt die ihrem Wesen entsprechende — die reine Geschlechtsvereinigung — ist denn auch nicht eine Vereinigung nur der Körper, sondern die Vereinigung von zwei Personen zu einer alle Seiten des Lebens umfassenden zweifachen Person, deren beide Hälften sich gegenseitig nicht nur körperliches, sondern allseitiges männliches und weibliches Leben ermöglichen. Wie das geschlechtliche Funktionieren nicht nur den Körper, sondern den ganzen Menschen berührt und bewegt, so durchzieht der Geschlechtsunterschied nicht nur den ganzen Körper, sondern die seelische und geistige Seite des Menschen, solcherweise, daß Mann und Weib, beide entstanden durch die einseitige Entwicklung der einstweilen neutralen befruchteten Eizelle immer mehr oder weniger — weil rudimentäre, das heißt nicht voll entwickelte — Weiblichkeit und Männlichkeit enthalten. Mann und Weib sind demnach nicht nur durch die Unvollständigkeit von beiden Geschlechtsorganen, sondern durch die den ganzen Menschen durchziehende Unvollständigkeit in jeder Hinsicht auf Vereinigung angewiesen. Die Ehe stellt diese feste Zusammenschließung eines Mannes und eines Weibes zur dauernden zweifachen Person dar. So ist die Ehe in ihrem wahren Wesen die Vereinigung für das Leben zweier gleichen Gegenteile, die jedes für sich unvollständig sind und darum um völlig das zu werden, was sie an sich sind, ihrer ergänzenden Gegenhälfte bedürfen. Diese Vereinigung ist eine exklusive Verbindung zu dreifacher Gemeinschaft: erstens der Gemeinschaft der körperlichen Paarung, die für beide Teile wahrhaft menschliches Geschlechtsleben (und wahrhaftes Leben des Menschengeschlechts) ermöglicht und auf diese Weise, indem sie ruhig den beiderseitigen typisch verschiedenen Geschlechtstrieb stillt, Ruhe und Interesse für das geistige Leben ermöglicht, zweitens der gesellschaftlichen Gemeinschaft des ehelichen Familienlebens, das als Muster der wahren Beziehung der Geschlechter die »Muttermilch der Sittlichkeit«

für die Jugend ist und der es Ursprung und Umgebung ist, und drittens zur geistigen Gemeinschaft.

Daß der Mensch als die Einheit seiner Erlebnisse aktiv und passiv auf den eigenen Körper bezogen ist, der die Totalität seiner Organe ist, der ebensosehr vollständige Totalität als vollständige Halbheit ist, ist der sexuelle Widerspruch, der, wie jeder Widerspruch, nicht ruhig Widerspruch bleibt, sondern sich beständig aufhebt, ohne je endgültig sich aufgehoben zu haben. Die beständige Aufhebung dieses Widerspruches ist beständiges menschliches Glück und Leid. Dieser Widerspruch, als Mann oder als Weib ganz und zugleich nicht ganz zu sein, kommt erst zum Bewußtsein durch das geschlechtliche Reifen und mit demselben. Diese Geschlechtsreife erzeugt die Fähigkeit und damit das Bedürfnis, geschlechtlich zu funktionieren und dadurch jenes typische und durch starke Emotionalität gekennzeichnete sexuelle Erlebnis zu erleben und erleben zu machen. Dieses Bewußtsein eigener Unvollständigkeit, dieses nicht mehr Insichselbst-Befriedigtsein, äußert sich anfänglich als der vorläufig noch unbestimmte und nicht auf eine bestimmte Person gerichtete Drang zum anderen Geschlecht, das erst jetzt als das unverwandte, das ungekannte und in seinem Anderssein befremdliche Geschlecht sich geltend macht.

Der Drang zum Verkehr mit dem anderen Geschlecht ist denn auch zum Teil Erkenntnisdrang: Drang, alles, was an dem anderen Geschlecht fremd ist, kennenzulernen. Der reifende Jüngling, der anfängt, sich in Gedanken mit dem anderen Geschlecht zu beschäftigen, der sich zu diesem anderen Geschlecht in mancherlei Hinsicht hingezogen fühlt, gerät dabei in einen inneren Konflikt, wobei seine gedachte Beziehung zum Weibe in zwei Gegensätze und damit für ihn das Weibliche in zwei grundverschiedene Seiten zerfällt. Die erwachende Männlichkeit fängt zu gleicher Zeit an, die ungekannte Weiblichkeit zu verehren und zu begehren, und zwar auf unversöhnliche Weise. Die natürliche Geschlechtsreife läßt den Geschlechtstrieb mit oft stark zunehmender Heftigkeit zum Bewußtsein kommen. Dem Triebe, der noch durch die Neugier angefacht wird, welche nicht nur dem ungekannten Weiblichen, sondern zugleich und damit verbunden, dem eigenen auch noch unbekannten geschlechtlichen Wesen gilt, ist das Weib das tierisch begehrte Befriedigungsmittel. Die Bewußtwerdung eigener seelischer Halbheit erblickt in dem Weiblichen das einstweilen ungekannte höhere menschliche Wesen, das reine, anbetungswürdige und zu verehrende Weibliche. So entwickelt sich der Widerspruch eigener Totalität und eigener Halbheit zu einem inneren Widerspruch in der Beziehung zum Weiblichen: einerseits das männliche

Selbstgefühl, dem das Weib nur Genuß- oder Befriedigungsmittel, also das minderwertige Geschlecht ist, und andererseits die Ehrfurcht vor dem Weiblichen als dem Reinen und Erhabenen, dem, körperlich schwächer, sittlich aber höher als der Mann, sein Dienst und sein Schutz, durch seine größere Kraft und seinen größeren Mut, gebührt. In der ritterlichen Sucht aber, die erhabene Reinheit des schwachen Weibes zu schützen, richtet sich die ritterliche Männlichkeit gegen die eigene andere Seite, gegen das brutal begehrende Männliche, das das Weib nicht ehrt, sondern es zu einem Genußmittel entehren will. Diese in sich selbst widerspruchsvolle Beziehung des jungen Mannes zum Weiblichen wird von dem halbbewußten Verlangen durchkreuzt, die Eine zu finden, von dem Verlangen nach reiner Liebe, die später sich als die einstweilige Aufhebung des inneren Widerspruchs erweisen wird. Dieser innere Konflikt ist der Geist der Auflehnung der Jugend, welcher sich wesentlich nicht gegen die Moral oder die angebliche Moral der Älteren richtet, sondern Auflehnung der ungestüm erwachenden Geschlechtlichkeit ist, welche Befriedigung fordert, gegen die zugleich erwachende Sittlichkeit, welche, noch platonisch und schwärmerisch träumend, schon eine Ahnung des eigenen wahrhaft menschlichen Bedürfnisses hat, zugleich verehrend und begehrend, mit Leib und Seele sich mit der eigenen andern Hälfte verbindend, in der glühenden, triebmäßigen und wollustspendenden Geschlechtsbefriedigung die volle komplementär unterschiedene Menschlichkeit beider Teile zu entfalten, indem der Jüngling die Jungfrau zur Frau und Mutter und zugleich sich selbst zum Manne und Vater macht. Das Bewußtsein, sein wesentlich eigenes Ich, welches man nur erst potentialiter ist, nicht allein, sondern nur in Wechselseitigkeit mit eigenem Anderem verwirklichen zu können, erzeugt ein Gefühl des Entbehrens, welches seine vorläufige Befriedigung findet in der ausschließlichen Konzentration des erhabenen Hingezogenwerdens zu dem Weiblichen auf eine, die dann als die Einzige gilt und als solche die Vertreterin des erhabenen Weiblichen wird.

Ebenso wie bei der erwachenden Männlichkeit kommt bei erwachender Weiblichkeit die innere Notwendigkeit der Beziehung auf das andere Geschlecht zum Bewußtsein als das Gefühl der Fremdheit und Befremdendheit des anderen Geschlechts, das als Knabe für das Mädchen noch nichts besonders Fremdes hatte. Auch hier bezieht sich das Bewußtsein der Weiblichkeit, welches als Bewußtsein eigener menschlicher Unvollständigkeit das Denken des Männlichen und an das Männliche ist, auf zweierlei sich widersprechende Weisen auf dieses andere außer ihr selbst als Weib ausgeschlossene Geschlecht. Das weibliche Geschlechtsgefühl

setzt das andere Geschlecht zugleich als das höher und als das tieferstehende Geschlecht. Das Weib empfindet Ehrfurcht vor dem männlichen als vor dem stärkeren, mutigeren, verständig und geistig höher entwickelten, weniger kleinlichen, in der Gesellschaft aktiveren und leistungsfähigeren und dadurch von Rechts wegen herrschenden Geschlecht. Zugleich aber gilt der Mann als das minderwertige, in Wirklichkeit abhängige, als der Sklave seiner Geschlechtlichkeit und als der Sklave des Weibes und wegen der absoluten Macht des Weibes über seine Sexualität, als das schwächere Geschlecht. Das Weib fühlt, daß es die Macht ist, jene seltsame und verächtliche Sexualität in dem Manne zu erregen und nach Belieben zu steigern, welche ihn zu einem Schwärmer oder einer Bestie, jedenfalls zu einem willenlosen Spielball seiner Sinne und dadurch von ihr macht, deren Willfähigkeit er bedarf, um sich von der Besessenheit durch seine wunderlichen Sinne zu erlösen. Hier, beim Weibe, also nicht sowohl der spontane Drang nach Sinnenfreude wie bei dem gereiften Jüngling, sondern vielmehr der Drang, diese befremdende männliche Seele in ihrer Äußerung und damit zugleich das eigene noch ungekannte geschlechtliche Wesen kennen zu lernen. Dadurch, daß sie dem Manne zu Willen ist, welches der stärkste Gebrauch ihrer Macht ist, lernt auch das Weib die Sinnenfreude kennen und begehren. Schon der allererste Anfang der Willfähigkeit enthüllt die doppelte Seite ihrer Anziehungskraft: die Macht der Sinne, wenn sie einmal durch einen Anfang der Annäherung auch bei ihr selbst erregt worden ist, richtet sich auch gegen sie selbst: es zeigt sich, daß ihr bisher ihr selbst unbekanntes Wesen die Möglichkeit enthält, daß auch sie in fast demselben Grade vom Manne zu der nämlichen sinnlichen Besessenheit verführt wird. In dieser gegenseitigen Verführung erhält sich die Rivalität der Geschlechter, welche damit aber zugleich zur Anziehung der Geschlechter wird. Die daraus hervorgehende Vereinigung bleibt Rivalität: der Kampf, in dem man sich gegenseitig in der Vereinigung zu erniedrigen sucht. Diese erniedrigende Vereinigung ist denn auch nicht tierisch ohne weiteres, sondern auch geistige Vereinigung, Vereinigung zum Geist des Bösen, zum Geist, der als die Selbstverspottung, d. h. die Sich-verleugnen, wirksam und also wirklich ist, sich als der Geist des Bösen verwirklicht.

Auch beim Weibe vereinigen sich das Bewußtsein, hinter dem Mann zurückzustehen und zugleich ihm überlegen zu sein, abhängig vom Manne zu sein und zugleich durch die aktive Macht ihrer passiven Anziehungskraft Beherrscherin des Mannes zu sein und durch ihre Willfähigkeit, den Mann zugleich von seiner männlichen Besessenheit zu erlösen und an sich zu fesseln, in der Liebe, die im gleichen Maße dienen will und

Dienst fordert, und deren noch nicht zur Entfaltung gelangter Anfang Verliebtheit heißt. Naturgemäß erheischt diese Verliebtheit sowohl beim Manne wie beim Weibe Gegenseitigkeit: dieses Lieben ist zugleich und untrennbar der Wunsch nach Gegenliebe.

Anfänglich ist diese Verliebtheit nach beiden Seiten nur das gegenseitige Wissen, für einander zu sein und für einander sein zu wollen, ohne bestimmtes Wissen, was dieses Füreinandersein umfaßt. Dieser noch unbestimmte Inhalt entwickelt, im günstigen Falle, alle verschiedenen im Keime darin enthaltenen Weisen, wie Mann und Weib für einander Mann und Frau sein können und sein sollen. In der gegenseitigen Wahl zur geschlechtlichen Gegenhälfte idealisieren die Liebenden sich gegenseitig zum Vertreter des andern Geschlechts im erhabenen Sinne. Das anfängliche 'verliebte' tatenlose Beisammensein, wobei beide Teile nur inhaltslos von dem andern Teil ganz erfüllt sind und in diesem leeren Beisammensein ohne weiteres Seligkeit finden, entwickelt sich zum intimeren Verkehr, woraus sich wiederum als Momente das Verlangen nach körperlichem und geistigem Verkehr entfalten. So entwickelt sich die anfänglich oft gänzlich latente gegenseitige sinnliche Anziehung, welche ehrend und verehrend begehrt, mit Ehre begehrt und in dieser Weise Sinnlichkeit und Sittlichkeit vereinigt. Die Erfüllung des von vornherein in der Liebe enthaltenen Willens, für einander Mann und Frau zu sein und zu bleiben, ist die eheliche Treue. Das Versprechen der Treue ist, als ein Andere ausschließendes Versprechen, eine Angelegenheit, die auch Andere angeht. So herrscht die gesellschaftliche Sitte, daß man sich für einander und für diese Gemeinschaft, aus der das eheliche Paar hervorgeht und in der es verbleibt, zu dieser Treue verbindet und dieses Versprechen der Treue von dieser Gemeinschaft anerkennen und bestätigen läßt, ehe man das Verlangen nach Vereinigung erfüllt. Dementsprechend steht neben Heiraten (= die Ehe eingehen) das Wort Trauen (= die Ehe schließen). Mit der Heirat wird die neue Familie gebildet und werden die Familienbände mit den beiden Familien, denen die Eheleute entstammen, zu Verwandtschaftsbanden zurückgesetzt.

Die eheliche Familie ist eine gesellschaftliche Einheit und braucht als solche ihre gesellschaftlichen Existenzmöglichkeiten. In der Zeit, die der Verwirklichung dieser Existenzmöglichkeit vorhergeht, findet der Drang nach intimerem Beisammensein und nach geistigem Verkehr meist nur unvollkommene Erfüllung. Was aber mit Bezug auf den Drang nach körperlicher Vereinigung von den gesellschaftlichen Sitten zugelassen wird, steigert, auch im Zusammenhang mit dem Alter und der allmählich zunehmenden Vertraulichkeit, diesen Drang zur Leidenschaft. Die heiße,

leidenschaftliche Liebe und die schwärmerische gegenseitige Idealisierung der Liebenden soll in den Enttäuschungen des alltäglichen, ehelichen Lebens und durch dieselben, zu der wahren ehelichen Liebe ernüchtert werden, welche nicht das erträumte ideale Glück ohne jedes Leid spendet, sondern welche als Einheit von ehelichem Lieb und Leid in der Beschränktheit der einzelnen Person und durch dieselbe weiß, daß sie in dem bzw. der Andern das wahre Wesen des anderen Geschlechtes vor und für sich hat und daß sie damit als seine bzw. ihre Beziehung zu dem bzw. der Anderen sein bzw. ihr wahres Wesen hat.

In der vollständigen, d. h. der wahren ehelichen Liebe sind drei wesentliche Momente enthalten: der körperlich-geschlechtliche Verkehr, das gesellschaftlich-häusliche Familienleben und der geistige Verkehr. Diese drei Verkehrsformen sind nicht getrennt: im leiblichen und häuslichen Verkehr spielen schon geistige Momente mit hinein. An den körperlichen Verkehr, der, in physiologischem Sinne genommen, dem außerehelichen Verkehr zwischen Mann und Weib vollkommen gleich ist, knüpfen sich, namentlich in unseren Tagen, viel Mißverständnisse. Der Widerspruch, daß ein und dieselbe physiologische Tat, verbunden mit denselben körperlichen Wollustgefühlen, wesentlicher d. h. kennzeichnender und unentbehrlicher Bestandteil sowohl der rein sittlichen wie der völlig unsittlichen Beziehung zwischen Mann und Weib ist, führt zu verständigem Reflektieren, wodurch das noch nicht spekulative Gefühl in Verwirrung gebracht und ausgeschaltet wird. Das intellektuelle Räsonnieren kommt dabei in bezug auf die körperliche Beziehung zwischen Mann und Weib zu zwei sich bekämpfenden Einseitigkeiten. Einerseits will man nachweisen, daß die sexuelle Moral, welche sexuellen Verkehr nur in der Ehe als schicklich erachtet, eine immer nur gedankenlos überlieferte falsche Konvention sei und wird auf Grund dessen einer größeren sexuellen Freiheit das Wort geredet. Neben der Ehe als Grundlage der Paarung zwecks Fortpflanzung und Familienbildung, sollte denn freier sexueller Verkehr sowohl während als vor der Ehe gestattet sein im Interesse der körperlichen und seelischen Gesundheit. Sexueller Verkehr wäre dann nichts anderes als gegenseitiges Wohlwollen, das man sich zum beiderseitigen Genuß und zur beiderseitigen Gesundheit, zur beiderseitigen Erfüllung eines natürlichen Bedürfnisses erweisen sollte. Demgegenüber steht dann die andere einseitige Auffassung: Sexueller Verkehr zwecks beiderseitiger geschlechtlicher Befriedigung und der damit verbundene sinnliche Genuß wären als solche immer minderwertig, auch in der Ehe, sie wären nur zulässig als Mittel zu der erwünschten Geburt von Kindern. Demnach wäre auch nach der Befruchtung geschlechtlicher Verkehr, der

dann nur zur beiderseitigen Geschlechtsbefriedigung diene, unerlaubt. Der Geschlechtsverkehr sollte sich also auf die zählbar wenigen Male beschränken, wo Kindergeburt erwünscht oder allenfalls möglich wäre. Für beide Anschauungen werden zwingende Argumente beigebracht. Die Lebenspraxis ist jedoch vernünftiger als diese verständigen Moralkonstruktionen; von ganz vereinzelt Ausnahmefällen abgesehen, lassen sich diese Anschauungen im Leben nicht folgerichtig verwirklichen. Der unterdrückte sexuelle Instinkt sucht sich oft Auswege in perverser Richtung. Blaise Pascal warnte schon: »Qui veut faire l'ange, fait la bête.« Die Forderung der größeren sexuellen Freiheit wird ausschließlich einseitig-selbstsüchtig zur Anwendung gebracht: kein Ehemann ermuntert seine geliebte Frau zur Anwendung dieses allgemein humanen Wohlwollens andern Männern gegenüber, keine Ehefrau wünscht ihren wahrhaft geliebten Mann so weitgehend human ihren Freundinnen gegenüber.

Mag sie theoretisch für die unverheiratete Frau das Mutterrecht fordern, insofern sie ihren Mann wahrhaft liebt, wird sie ihn doch nicht dazu ermuntern, diesen armen unverheirateten Geschlechtsgenossinnen zu ihrem natürlichen Recht auf die Mutterschaft zu verhelfen. Man hat es hier mit einseitig verständigen Konstruktionen zu tun, die den in der Beziehung der Geschlechter mit einbegriffenen Gefühlen keine Rechnung tragen. Diese Einseitigkeiten bleiben aber nicht ausschließlich theoretisch. Diese schiefe Auffassung der sexuellen Verhältnisse steigert den Konflikt der Geschlechter und verringert dadurch die Möglichkeit des Gelingens der Ehen, welches Gelingen nichts anderes ist als der dauerhafte Sieg über den Konflikt der Geschlechter durch die anhängliche Abhängigkeit derselben. So ist auf diesem Gebiete das vernünftige Verständnis für jenes eigentümliche, in sich selbst widerspruchsvolle Verhältnis der Geschlechter auch von praktischem Interesse: auch praktische Philosophie. Der häusliche und geistige Verkehr in der Ehe bietet dem Verständnis weniger Schwierigkeiten. In der Ehe sind diese drei Formen des Zusammenlebens so eng verwoben, daß beide letzteren Formen durch Disharmonie im körperlichen Verkehr aufs höchste beeinträchtigt, durch harmonisches sexuelles Zusammenleben aufs höchste gefördert werden. Umgekehrt ist häusliche oder geistige Uneinigkeit ein starkes Hemmnis für harmonischen und beide Teile völlig befriedigenden Geschlechtsverkehr. Gänzliche häusliche Uneinigkeit oder ein geistiger Bruch macht sogar fortgesetzten Geschlechtsverkehr in der Ehe, obgleich er gesetzlich ist, dennoch unsittlich. Der sittliche Wert der Geschlechtsvereinigung und dadurch die Natur und der Gehalt des Geschlechtsgenusses wird

ganz und gar bedingt durch die Art und Weise, wie die eine Hälfte für die andere als Frau oder Mann gilt.

Zum richtigen Begriff des geschlechtlichen Verhältnisses ist es notwendig, ohne Scheu verschiedene Einzelheiten zu besprechen. Die Aufnahme in diese Zeitschrift dürfte genügende Gewähr gegen falsches Interesse bieten. Sollte dieses unschickliche Interesse erwachen, welches möglich ist, weil wir, Männer wie Frauen, dauernd die rechte und die unrechte Sexualität enthalten, so möge hier bemerkt werden, daß unser Augenmerk nicht auf intellektuelle und indezente Zergliederung gerichtet ist, sondern auf gefühlvolles Verständnis jener spezifisch-sexuellen Beziehung der Geschlechter, die sowohl unser aller Ursprung ist wie der jenes weihervollen Personenverhältnisses: Vater — Mutter — Kind, an welchem wir alle auf mindestens eine, viele von uns auf zweifache Weise beteiligt sind. Wenn diese Betrachtungen, die keinen moralisierenden, sondern ausschließlich philosophischen Sinn haben sollen, für alles Entschuldigungsgründe enthalten, weil Alles-Verstehen Alles-Verzeihen bedeutet, so erwäge man, daß alles, was entschuldbar ist, deshalb auch schon der Entschuldigung bedarf.

In der reinen und in ihrem Wesen exklusiven Liebe eines Mannes und einer Frau ist die sinnliche, gegenseitig wollustversprechende Anziehung zur geschlechtlichen Vereinigung als Moment, d. h. als unlöslicher Faktor mit enthalten. Diese Vereinigung ist eine der innerlich erschütterndsten Äußerungen jener reinen Liebe. Als Innerlichkeitsäußerung ist sie zugleich eine Äußerungsgrenze, weil die leidenschaftliche Paarung aus Liebe eine Tätigkeit der einen zweifachen Person ist, wobei bei jeder der Seiten das direkte Bewußtsein eigener Gefühle mit dem einfühlenden Bewußtsein der Gefühle der anderen Seite so gut wie ganz zusammenfließen. In der vollkommensten Form, die sich als Vollkommenstes von weniger vollkommenen Vereinigungsmomenten unterscheidet und also in einer Ehe sich nicht immer verwirklichen läßt, fließt bei beiden Teilen das körperliche Wollustgefühl mit dem Glücksgefühl, dem bzw. der Anderen Wollust zu geben, und desgleichen das Glücksgefühl mit dem einfühlenden Bewußtsein gleichen Glücksgefühles bei dem anderen Teile, unlöslich zusammen. Das Einheitsverlangen der Beiden findet in der Paarung seine Erfüllung, weil diese nicht ein äußeres Zusammenwirken sondern eine Handlung der vereinigten Person ist. Und während und weil die Mann-Weib-Einheit als ein Organismus tätig ist, prägt sich zugleich das Unterschiedensein der beiden Seiten schärfer aus. Indem der Mann sich an der Frau als Mann geltend macht, ruft er bei der Frau einen Höhepunkt typisch weiblichen Lebens hervor und umgekehrt.

So ist denn in diesem vielfach zusammengesetzten extatischen Gefühl nicht nur bei beiden Teilen das Glücksbewußtsein enthalten, daß durch die Tätigkeit als Organismus die Zweiteiligkeit für eine Weile aufgehoben wird, sondern auch beim Manne das Glücksgefühl, daß er gerade diese auserwählte Frau eigene Männlichkeit erfahren läßt und zugleich dadurch ihr intensiv jenes typisch-weibliche Erlebnis gibt, und bei der Frau das Glücksgefühl, daß sie gerade diesem auserwählten Mann durch eigene Weiblichkeit intensiv das typischst-männliche Erlebnis bereitet.

Als unlösliches Moment und als Äußerung reiner ehelicher Liebe ist dieser Geschlechtsakt in sich rein und heilig. Es ist die augenblickliche, immer wieder unterbrochene aber darum auch immer zu wiederholende Vereinigung, welche immer wieder aufs neue die gegenseitige Liebe, die im Leben nicht immer zum Bewußtsein kommt, auf durchdringende und alle anderen Gedanken und Gefühle ausschließende, das ganze Wesen des Menschen erfüllende Weise in das Bewußtsein hämmert, und dadurch (nicht durch die körperliche Wollust allein, die noch wohl auf andere Weise zu erleben wäre) die unumgänglichen Schwierigkeiten im häuslichen und geistigen Verkehr zu überwinden hilft. Diese Paarung aus ehelicher Liebe braucht keine anderen Motive und keine Entschuldigung. Das von Einigen aufgestellte Ideal, aus der Ehe dieses spezifisch geschlechtliche Element auszumerzen, ist der gutgemeinte aber Mangel am rechten Gefühl verratende Versuch, die Ehe zur Kameradschaft herabzuwürdigen, d. h. zu entehelichen. Das geschlechtliche Wesen aber läßt sich zwar Zwang antun, nicht aber ohne vergewaltigendes Eingreifen ausmerzen. Die körperliche Seite der Sexualität, die aus der Ehe um angeblicher Erhabenheit willen ausgemerzt wird, bleibt, ausgemerzt aus der Ehe, tätig und sucht andere, weniger erhabene Auswege. Man denke an Pascals Wort. Denn das körperlich sexuelle Zusammenleben ist sowohl Ursprung wie Äußerung und unentbehrlicher, erst der Ehe den Stempel der Ehe aufdrückender Faktor im ehelichen Leben. Es ist aber zugleich noch etwas mehr. Auf zwei verschiedene Seiten dieses 'etwas mehr' (in quantitativem Sinne gemeint) richten sich die einseitigen Übertreibungen der Eiferer für größere sexuelle Freiheit einerseits und für sogenanntes reines Leben andererseits. Geschlechtsverkehr an und für sich und ohne weiteres enthält die Möglichkeit der Geburt des neuen Menschen: es ist Fortpflanzungsmöglichkeit und Geschlechtsverkehr ohne weiteres, mit oder ohne Liebe, in oder außer der Ehe, ist normaler physiologischer Prozeß und deshalb für die physische und psychische Gesundheit im allgemeinen, d. h. des normalen Mannes und der normalen Frau, sehr erwünscht, während Enthaltung bei nor-

maler geschlechtlicher Konstitution nicht ohne Gefahren für die Gesundheit ist.

Nun verhalten sich Mann und Weib auf eigentümliche, widerspruchsvolle Seiten enthaltende, Weise ihrer natürlichen Geschlechtlichkeit gegenüber. Sowohl der männliche wie der weibliche Geschlechtsorganismus ist auf eine fortgesetzt wiederholte intermittierende Sekretion eingestellt. Beim Weibe erfolgt diese ganz unwillkürlich, unabhängig vom Geschlechtsverkehr, so daß das Weib für diese Geschlechtssekretion nicht auf Geschlechtsverkehr und also nicht auf das andere Geschlecht angewiesen ist. Daher empfindet das Weib Enthaltung nicht bewußt als hinderlich. Daher, daß das Weib ruhig und passiv abwartend sich verhalten kann und nicht die Initiative zur Geschlechtsvereinigung zu ergreifen braucht. Daher auch ist die Frau bei der Geschlechtsvereinigung mehr und jedenfalls anfänglich die passive, leidende Partei und will dies auch sein. Daher auch, daß in dem typisch-weiblichen Geschlechtsgefühl das Verlangen, hingenommen zu werden, wenn nicht ausschließlich vorherrscht, so doch immer darin enthalten ist. Auch oder vielmehr eben in der reinen ehelichen Liebe begehrt die Frau nicht ohne weiteres, sondern begehrt sie immer auch begehrt zu werden.

Beim Manne ist die Geschlechtssekretion normalerweise auf einen willkürlichen Reiz eingestellt, obgleich, wenn er sich fortgesetzt dieser normalen willkürlichen Geschlechtshandlung enthält, die Sekretion sich unwillkürlich durchsetzt. Daher wird beim Manne der Drang zum Geschlechtsverkehr bewußt und drängt sich bei fortgesetzter Enthaltung stark in den Vordergrund des Bewußtseins. Dieser Drang ist nicht ohne weiteres auf irgendeinen zur Sekretion führenden Reiz gerichtet, sondern sehr bestimmt auf den Reiz durch das weibliche Geschlechtsorgan und ebenfalls sehr bestimmt auf Samenentleerung in dem weiblichen Körper. Denn dieser Drang zur geschlechtlichen Tätigkeit, welcher sich beim Manne ebenso unabweisbar periodisch einstellen wird wie die periodische unwillkürliche Geschlechtssekretion beim Weibe, ist unlöslich mit dem Begehren verknüpft, ein Weib bewußt diese männliche Geschlechtlichkeit erfahren zu lassen und sich nicht nur mittels eines weiblichen Körpers zu vollziehen, sondern sich (in) dem weiblichen Bewußtsein geltendzumachen. So unlöslich ist dieser auf den Reiz zur Samenentleerung gerichtete Drang mit dem Drang verknüpft, die Geschlechtshandlung mit einem Weibe zu erleben, d. h. sie ein Weib wirklich miterleben zu lassen und so durch eigene männliche Geschlechtlichkeit das weibliche Geschlechtsbewußtsein zu erwecken und heftig zu erschüttern, daß unwillkürliche oder durch abnormalen Reiz ohne weiblichen Körper herbeigeführte Sekretion meistens nicht möglich

ist, ohne daß man sich in seiner Phantasie mit Frauen beschäftigt. Unwillkürliche Absonderung ist denn auch vielfach mit erotischen Träumen verbunden, denen das Sittlichkeitsgefühl des wachenden Bewußtseins entgegentreten würde. Sexuelle, auf Geschlechtsverkehr mit einer Frau gerichtete, Vorstellungen sind eine fast unentbehrliche Ergänzung des körperlichen Reizes und können diesen sogar ersetzen. Dieses gilt nur wie all das hier Gesagte, im allgemeinen, nicht aber für Ausnahmefälle, wobei zu bedenken ist, daß jeder einzelne Mann oder jede einzelne Frau, als besonderer Fall des Allgemeinen Sonderfall und deshalb Ausnahme ist. Unwillkürliche Absonderung, Selbstbefriedigung und sogar Coitus interruptus sind widernatürliche Lösungen, die als solche eine falsche Befriedigung gewähren und namentlich bei fortgesetzter Wiederholung einen sehr schädlichen Einfluß auf die psychische Konstitution haben. Der männliche Geschlechtstrieb enthält als Moment den Drang, weibliches geschlechtliches Leben zu erwecken. In der Liebe richtet sich dieser männliche Drang auf die Verwirklichung wahrhaften weiblichen Geschlechtslebens. Ähnlich enthält auch das weibliche Geschlechtsverlangen in der Liebe als Moment das Verlangen nach Verwirklichung wahrhaften männlichen Geschlechtslebens. In Wahrheit wird weder der körperliche Reiz noch das andergeschlechtliche Organ, sondern der (die) andergeschlechtliche Genosse (Genossin) begehrt und genossen. Daher ist der Lustkomplex der Paarung auch ästhetisch gefärbt. Nicht durch Bau und Funktion des Geschlechtsorganes, sondern durch die sichtbare Schönheit der ganzen weiblichen Erscheinung, wie diese mit durch die Kleidung bedingt ist, und vor allem durch den ästhetischen Wert des Antlitzes, wird das männliche sexuelle Begehren erregt und gefärbt. Hierbei gilt jedoch die sichtbare körperliche Erscheinung und namentlich das Antlitz als Zeichen und Maßstab für die sittliche Person. Im Coitus offenbart sich eine einzelne weibliche Person einer einzelnen männlichen Person und umgekehrt. Deshalb hat jede Paarung einen bestimmten sittlichen Wert. Das Ästhetische, das durch das sexuelle Erlebnis hindurchspielt, ist nach zwei Seiten Grenzfall, weil es z u g l e i c h mit Begierde und mit Sittlichkeit zusammenfließt. Die Wollust, die unlöslich im Gesamtgefühl verschmolzen ist, ist durch die sittliche (unsittliche) Beziehung zwischen den sich in Wechselwirkung wechselseitig ihre gegensätzliche Sexualität Offenbarenden auch sittlich (unsittlich) gefärbt. Die beabsichtigte oder jedenfalls in Liebe akzeptierte Schwängermöglichkeit erweckt nicht erst, sondern steigert und betont das geistige Moment in der sittlichen Geschlechtsvereinigung, indem sie den Genuß der ehelichen Liebe mit dem Sorge mitenthaltenden Glücke der

elterlichen Liebe vereint und vertieft. Wenn man begreift, wie der Wert und die Intensität des geschlechtlichen Genusses durch die Natur des Wertes bestimmt wird, den die weibliche Genossin für den Mann hat und umgekehrt, daß die Natur der rein körperlichen Berührung nebensächlich, die geschlechtliche Berührung aber gerade dieser Frau mit diesem sittlichen Werte, oder gerade dieses Mannes mit gerade diesem persönlichen Werte vorherrschendes Moment ist, dann läßt er sich auch begreifen, daß die Paarung mit der geliebten und zur Lebensgefährtin, zur bleibenden eigenen Gegenhälfte, auserwählten Frau qualitativ ein durchaus anderes Erlebnis ist als die körperlich in gleicher Weise verlaufende Paarung mit einer beliebigen fremden Frau. Was man wahrhaft im geschlechtlichen Genuß genießt, ist die Genossin, und der geistig-sittliche Wert, den die Genossin für den Genossen hat, bestimmt den (sittlichen) Wert des Genusses. Es verhält sich damit wie mit demselben Wortlaut, der bald ein Gebet, bald ein Fluch sein kann.

Trotz alledem hat der Mann, infolge seiner körperlich-geschlechtlichen Organisation, ziemlich regelmäßig, normalerweise sogar mit kleinen Zwischenräumen, Bedürfnis nach willkürlicher Samenabsonderung und dadurch nach Geschlechtsverkehr mit einer Frau. Es zeugt nicht bloß von Mangel an Verständnis, sondern vor allem von Mangel an Gefühl, wenn man dies tadeln oder leugnen will. Die daraus hervorgehende geschlechtliche Reizbarkeit, die beim Manne naturgemäß viel stärker als bei der Frau ist, bringt die Möglichkeit sexueller Anziehung durch viele verschiedene sexuell anziehende Frauen mit sich. Dies ist der Anlaß, nicht aber die Rechtfertigung der doppelten Moral. Die Liebe, welche exklusiv ist, erlangt ihre völlige Verwirklichung erst in dem festen exklusiven Zusammenschluß eines durch die Ehe verbundenen Paares. Diese Liebe fordert, ihrem Wesen entsprechend, nach beiden Seiten Exklusivität. Hier liegt die Lösung des sexuellen Konflikts beim Manne, welcher in der Verlobungszeit oder in den Flitterwochen auf immer gelöst schien. Dieser innere Konflikt zwischen der sexuellen Natur und der sexuellen Moral des Mannes läßt sich nicht durch eine willkürliche oder eine durch Propaganda einzuführende Änderung der gesellschaftlichen Sitte aufheben. Wir müßten dann jene wesentliche Seite des menschlichen sexuellen Gefühls ausmerzen, wodurch sexuelle Liebe sexuelle Exklusivität, d. h. Treue, fordert und wodurch der Bruch dieser exklusiven Einheit, d. h. Treubruch durch den (die) Eine(n) dem (der) Anderen Kummer bereitet. Auch dieses Versprechen der Treue ist in doppeltem Sinne gegenseitig, welches besagt, daß beide Teile nicht nur von dem anderen Teil, sondern auch von sich selbst wirkliche Treue verlangen. Die Ehe ist die rechte,

also dauerhafte Geschlechtsvereinigung; das eheliche Geschlechtsorgan ist eins, als solches Besitz beider und steht nicht für die Hälfte einer der ehelichen Hälften zwecks außerehelichen Gebrauchs zur freien Verfügung. Auch dieser Besitz ist wieder ein Grenzfall des Besitzes, weil er ja unveräußerlich ist, so daß jede der Hälften weder die eigene Organhälfte noch die andere 'veräußern' kann. Auch Veräußerung der andern Hälfte ist deshalb Unzucht. Das Verlangen, auch selber die exklusive Einheit als einen unzerteilbaren, dauernd zweifachen Organismus zu erhalten, stößt aber bei beiden Teilen auf Widerstand durch das Gefühl, daß man auch ein ganzes Individuum ist und auch als ein Individuum auf die vielen mit uns Zusammenlebenden bezogen ist. In der Beziehung, die man als Mitglied der Gesellschaft unumgänglich zu vielen Mitgliedern des andern Geschlechtes haben kann, ist stets die Möglichkeit enthalten, die potentielle, sexuelle, erfahrene oder ausgeübte Anziehung mit ihren verschiedenen Momenten zu verwirklichen. So wird unumgänglich beiderseits das Versprechen der Treue, welches zugleich eigenes Bedürfnis der Treue ist, von dem Reiz einer neuen sexuellen Beziehung zu einer(m) Dritten durchkreuzt, die (der) noch nicht völlig, weder in den kleinen alltäglichen Eigenheiten, noch in sexueller Hinsicht gekannt wird, deshalb idealisiert werden kann. Die wahre Treue ist denn auch die sich betätigende Treue, welche sich seinen eigenen zerstörenden Faktoren entgegen verwirklicht. So setzt wahre Treue Neigung zur Untreue voraus. Diese Neigung zur Untreue ist, wenn auch in verschiedener Schattierung, beiderseitig: der Mann kann ja nicht die Treue brechen, ohne eine mitbeteiligte, also mit seiner Treue brechende Frau, welche durch diese Schändung der auch in ihrem Wesen liegenden Treue, durch diese Schändung der ehelichen Einheit von Mann und Frau, auch ihr eigenes Wesen schändet. Daher ist auch der außereheliche Geschlechtsverkehr des älteren unverheirateten Mannes zu tadeln, wenn auch nicht ohne weiteres zu tadeln. Die Erprobung der Treue hat aber vielerlei Gestalt, nicht bloß die des sinnlichen Reizes durch eine andere Frau. Die Treue wird nicht bloß durch das Begehren eines Anderen, sondern auch durch das Idealisieren eines Anderen auf die Probe gestellt. Die schwärmerische Idealisierung, die während der Zeit der Verliebtheit in dem (der) auserwählten Geliebten den vollkommenen Mann oder die vollkommene Frau zu erblicken glaubt, muß unvermeidlich nach den Flitterwochen, worin die neuen geschlechtlichen Erlebnisse und die Seligkeit des Beisammenseins allein so stark vorherrschen, stärker oder weniger stark, früher oder später, enttäuscht werden. Im häuslichen Zusammenleben bereitet man sich gegenseitig unvermeidlich jene kleinen

Verdrießlichkeiten, deren Summe manchmal viel Kummer und Leid verursacht. Die erträumte geistige Einheit soll in einem Kampf von allmählich hervortretenden Differenzen verwirklicht werden, und ist, wie sich herausstellt, nicht selbstverständlich da, wie in der Verliebtheit oberflächlich geglaubt wird. Die sexuellen Wünsche stimmen nicht immer gleichzeitig überein, in der Vereinigung gelingt es nicht immer, beide Teile sexuell völlig zu befriedigen, denn im sexuellen Leben bleiben Mann und Frau für einander immer andere, d. h. fremde Wesen. Alle diese kleinen und großen Enttäuschungen, namentlich aber die fortwährenden kleinen Unzulänglichkeiten im täglichen Beisammensein, lassen die Möglichkeit des Gedankens entstehen, daß eine andere oder ein anderer als die Frau oder der Mann vielleicht die rechte Lebensgefährtin oder der rechte Lebensgefährte wäre. Das falsche Hingezogenwerden zu der unrechten Frau oder dem unrechten Mann kann sich verschönern zu einem unrechten, aber nicht ohne weiteres unrechten Gefühl für eine Dritte oder einen Dritten, indem sich damit eine neue Idealisierung verknüpft. Diese neue Idealisierung ist möglich, wenn es nicht gelingt, die andere Hälfte gerade in ihrer oder seiner besondern und also beschränkten Menschlichkeit als 'die rechte Frau' oder 'den rechten Mann' zu sehen. Ein weiterer auflösender Faktor ist die Eifersucht, das heißt die bis zur Unbilligkeit übertriebene Forderung der Exklusivität, wobei das Behagen des gewöhnlichen Verkehrs mit dem anderen Geschlecht, die Befriedigung der Frau über den Reiz, den sie für Andere hat, schon übelgenommen, ohne daß auch nur von dem geringsten Wunsch die Rede sein kann, diese Anziehungskraft sich zur Untreue entwickeln zu lassen, dann das Anstoßnehmen auch an dem von der Liebe überwundenen sexuellen Hingezogen-sein des Mannes zu dieser oder jener, welche unwillkürlich sexuelle Vorstellungen und Neigungen wachrief.

Ein anderer, für die dauerhafte Verwirklichung des ehelichen Glückes gefährlicher Faktor ist die mangelhafte Einfühlung des Weibes in die männliche geschlechtliche Seele, wodurch sie, den Liebesdrang des Mannes, seine Sexualität zur erhabenen Liebesäußerung zu erheben, verkennend und als zu mißbilligendes bloß körperliches Bedürfnis betrachtend, der kleineren oder größeren unbequemen Folgen wegen nicht zuläßt, ihre latente weibliche Sexualität zu erwecken und durch diese einseitige Verschließung der ehelichen Sexualität die nicht auszubannende männliche Sexualität zum bloßen Bedürfnis herunterdrückt.

Eine andere Gefahr ist der beim Mann vorkommende Mangel an Takt, einführend das Verlangen der Frau zu verstehen, welches nur indirekt

versucht, das männliche Verlangen zu erregen, weiter mangelhafte Rücksichtnahme auf die völlige Befriedigung der Frau, wodurch die geschlechtliche Vereinigung nur einseitig geschlechtliche Befriedigung schenkt. Auf diese Weise fordert die Ehe als die Einheit von zwei Wesen, die sich in mancher Beziehung fremd sind, gegenseitige Anpassung und Hingabe, welcher Forderung nicht immer genügt wird, so daß unumgänglicherweise allerhand Faktoren das eheliche Glück untergraben. In der Ehe müssen unvermeidlich die beiden Hälften sich gegenseitig nicht bloß Glück, sondern auch Leid verursachen. Das wahre eheliche Leben ist das dauernde Gestalten der ehelichen Liebe durch gegenseitige, zur Not durch einseitige Hingabe, durch fortwährende Bekämpfung aller unumgänglichen, diese Liebe untergrabenden Faktoren.

In dem ersten gegenseitigen Liebesgeständnis wird gegenseitige Treue als selbstverständlich versprochen; man verspricht sich für das ganze Leben als Mann und Frau zu lieben. Dadurch ist die Liebe zur Pflicht gemacht, ohne daß in dieser seligen Stunde des ersten Sichfindens das verständige Bedenken erhoben worden ist, daß man nicht zur Liebe verpflichtet sein könne, weil man das Lieben nicht in seiner Macht habe. Doch hat das selige Gefühl, das Treue verspricht, mehr Recht als das verständige Bedenken. Die Sittlichkeit, die des Geistes eigenes Wesen ist, fordert als die wahre Beziehung der Geschlechter die Treue, die nicht nur gelegentlich das Opfer pikanter oder sogar schöner romantischer Abenteuer mit Anderen, sondern auch die Dauerhaftigkeit der Liebe fordert, ohne verständig zu fragen, ob er kann, weil der Geist — das ist der Geist eines jeden — sagt, daß er können soll.

Wer zeigt, daß er dieser Forderung nicht genügen kann, zeigt damit einen Mangel an Sittlichkeit. Die wahre eheliche Liebe ist nicht ein für allemal fertig und vollkommen, sondern sie ist die sich betätigende Liebe, die dauernd tätlich sich selbst erzeugt als die dauernde Bekämpfung der wesentlich von ihr selbst erzeugten zerstörenden Momente. So soll man seine Frau (seinen Mann) dauernd lieben. In der Ehe erhebt der tierisch natürliche Geschlechtstrieb sich zur menschlichen Sittlichkeit, die Sittlichkeit ist durch ihre tätliche Beherrschung falscher Neigungen. Die Sittlichkeit ist ein Konflikt zwischen demjenigen, was sich natürlich und spontan als Drang im Bewußtsein geltend macht, und dem, was sich in einem einzelnen Bewußtsein und als dasselbe, als der Geist der Sittlichkeit geltend macht. Insofern ich sittlich oder unsittlich bin, bekämpfe ich mich selbst. Sittlichkeit ist weder Abwesenheit noch Ausmerzung, sondern Beherrschung des Bösen, deshalb Einheit von sich und seinem eigenen Gegensatze. Die vollkommene Ehe, welche nicht eine nur ima-

ginäre ausschließlich glückliche Ehe ist, ist ebensowenig die leidenschaftlose Ehe, sondern die Ehe, in welcher die *L i e b e* Leidenschaft ist, das heißt sich in Leidenschaft und als Leidenschaft äußert und in welcher das physiologische Bedürfnis an Geschlechtsverkehr, das sich beim Manne und bei der Frau geltend macht, vollkommen sich deckt mit dem Liebesbedürfnis, sich leidenschaftlich, d. h. als Leidenschaft, zu betätigen. Wie sehr auch oder gerade das weibliche Wesen leiblich und seelisch auf Samenbestreuung und überhaupt auf den Mann eingestellt ist, geht aus dem bedeutenden physischen und psychischen Unterschied zwischen der unverheirateten und der verheirateten Frau hervor, wie auch aus der bedeutenden Veränderung, welche das weibliche Wesen durch das eheliche Leben erfährt.

Allein die geschlechtliche Vereinigung von Mann und Frau ist noch mehr als ein gesundheitförderlicher, vollständiges organisches Leben ermöglichender Prozeß und Liebesäußerung. Auf dieses Mehr bezieht sich die Bewegung für ein reines Leben. Das Sichreizen an der Frau zur Samenentleerung ist zugleich das Reizen der Frau zur Samenaufnahme. Damit ist die Funktion der männlichen Hälfte des über zwei sich ihrer selbst als einzelne geschlechtliche Wesen bewußte Einzelwesen verteilten Geschlechtsorgans erfüllt und der Mann wird zeitweilig gleichsam geschlechtslos. Der geschlechtliche Prozeß ist schon von der Vereinigung an in die Frau hinübergeleitet worden und setzt sich da fort. Die geschlechtliche Erregung der Frau legt sich langsamer, der Same wird von dem weiblichen Wesen aufgesogen und gestaltet die besondere Psyche der verheirateten Frau, d. h. die wahre oder vollständige weibliche Psyche. Eingreifender noch wirkt aber die Aufnahme von Sperma durch die weibliche Gebärmutter, die die Möglichkeit der Befruchtung einer Eizelle und damit der Schwängerung und der Mutterschaft enthält. Schwängernd läßt der Mann die Frau nicht bloß eine tiefgreifende physiologische Veränderung, den Prozeß der Schwangerschaft und des Gebärens, erfahren, sondern er macht sie zugleich der Möglichkeit nach zur Mutter und läßt sie jene tief in das Seelen- und Geistesleben eingreifende Beziehung Mutter-Kind erleben, indem er zugleich sich selbst die Möglichkeit der ebenfalls Seele und Geist bewegenden Vaterschaft eröffnet. Das Bewußtsein dieser Möglichkeit, während des ehelichen Liebesspieles einander die Elternschaft zu geben, dieses Bewußtsein in und durch Wollust Geist zu erzeugen, betont stark das geistige Moment in dem Komplex der vielverschlungenen Wollust- und Glücksgefühle des vollständigen ehelichen Verkehrs. Man erwäge, daß diese ernste Seite des Geschlechtsverkehrs, diese Hervorbringung des Geistes, jedenfalls die

Wollustbegierde des Mannes zur unerläßlichen Vorbedingung hat, und in der weiblichen Wollust eine wirksame Unterstützung findet, weshalb die Bejahung der Zeugung durch den Geist die Wollustbegierde nicht kühlt, sondern geradezu steigert. So wird hier in der vollen Betätigung der ehelichen Liebe von jeder der ehelichen Hälften eine Gesamtheit von schier ununterscheidbaren Gefühlen als ein Gefühl erlebt, dessen Komponenten, welche unterscheidbar sind, weil sie auch in anderen Kombinationen vorkommen, so heterogener Natur sind, daß das verständige Rasonnieren sie nicht bloß unterscheiden, sondern als unvereinbar scheiden will. Dennoch ist es Prüderie, ein Mangel an wahren Gefühl, wenn man in dieser Verbindung verschiedenartiger Gefühle einige als minderwertig vertuschen und zu unterdrücken sucht, weil diese Gefühlsfaktoren auch in anderen Gefühlsverbindungen vorkommen, die in ihrem Ganzen unsittlich sind. Hier findet sich die Einseitigkeit, welche eine Partei sagen läßt: diese Gefühle sind überall und immer gut, und Mißbilligung ist nur Konvention, und die andere Partei: diese Gefühle sind immer minderwertig, wenn nicht schlecht, so doch nur zulässig im Hinblick auf einen Zweck: die Fortpflanzung. In diesem Gefühlsganzen wirken nach dem oben Gesagten beim Manne und bei der Frau zusammen: die körperlichen Lustgefühle des Sich-reizens und des Gereizt-werdens, die seelischen Gefühle (welche nicht notwendigerweise sittlich sind) des Reizens und des Reizen-lassens, das Gefühl, männlich und weiblich tätig zu sein und tätig zu machen, das bereits geistige Glücksgefühl, daß die zwei Unterschiedenen in Einigkeit als ein Organismus tätig sind und dadurch eine Weile nicht zwei, sondern eins sind, das sich gegenseitig Offenbaren seines geschlechtlichen Wesens und seiner geschlechtlichen Gefühle, schließlich bisweilen auch die geistige Wollust der Schwängerung, wodurch man gegenseitig die Elternschaft verspricht, und das Wissen, daß durch das Kind von dem Manne, das die Frau, als ebensowohl ihr Kind, unter dem Herzen und im Herzen trägt, eins von dem andern erst völligen und dauernden Besitz genommen und man sich gegenseitig damit in der elterlichen Sorge und im elterlichen Segen wichtige und schöne Aussichten menschlichen, männlichen und weiblichen Lebens erschlossen hat.

Diese Gefühle sind jedoch nur mögliche Komponenten des Gefühlskomplexes, der aus dem Geschlechtsverkehr hervorgeht, die jedoch nicht immer alle zugleich verwirklicht werden können und auch nicht immer alle zugleich verwirklicht werden sollen. Auch im ehelichen Verkehr sind geistige Höhepunkte nur möglich im Unterschied mit weniger erhabenen Momenten und soll deswegen ein Unterschied in der Stim-

mungshöhe sein. Jeder dieser möglichen Gefühlskomponenten soll und kann nur in seinem eigenen Maße verwirklicht werden. Die Neigung sich dem (der) Andern gegenüber geschlechtlich zu äußern und einander geschlechtlich zu genießen, hat selbstverständlich weit größere Frequenz als die Neigung einander zum Vater und zur Mutter zu machen. So hebt auch die Schwängerung den Geschlechtstrieb und die periodische Geschlechtsbegierde des Mannes keineswegs auf, ebensowenig wie die Verführbarkeit und sogar das spontane geschlechtliche Verlangen der Frau nach ihrem Gatten. Es ist ein, den Wert der ehelichen, hingeebene Leidenschaft mitbringenden, Liebe verkennendes Gefühl, deshalb Sentimentalität, das heißt schlechtes Gefühl, welches jede geschlechtliche Vereinigung ohne die Möglichkeit der Schwängerung mißbilligt. Nicht nur soziale Faktoren widersetzen sich einer unbeschränkten Wiederholung der Elternschaft, sondern auch hygienische und sittliche.

So entsteht neben der Vielheit der in der Ehe oder als dieselbe vorhandenen Konflikte noch der Konflikt zwischen dem Liebesdrang, sich gegenseitig mit sehr kurzen Zwischenräumen zum Manne und zur Frau zu sein und sich gegenseitig möglichst vollständig männlich und weiblich zu affizieren, und dem durch Elternsorge und gegenseitige Sorge eingegebenen Wunsche, die Elternschaft auf dasjenige Maß zu beschränken, wobei man unter Berücksichtigung persönlicher Umstände auf menschliche Weise Vater und Mutter sein kann, d. h. mit bewußter Übernahme der damit, der schon bestehenden Familie und dem zu erweckenden neuen Leben gegenüber, verbundenen Verantwortlichkeit. Während es in der Geschlechtsvereinigung, welche die Schwängerung nicht ablehnt, schon das väterliche und das mütterliche Wesen ist, welches durch den Geschlechtsreiz die Gebärmutter zur Aufnahme des durch denselben Reiz zur Ejakulation gebrachten Samens treibt, so ist es auch noch das elterliche, das väterliche und mütterliche Wesen, welches unter Verzicht auf bestimmte darin enthaltene wollüstige Glücksmomente die Gebärmutter vor dem Samen verschließt, wenn und insofern die Familie vor Zuwachs geschützt werden muß. Die reine leidenschaftliche Äußerung ehelicher Liebe muß ihre Grenze haben in der Frequenz, womit die Abtretung des Samens durch den Mann und die psychische Erregung bei Mann und Frau physiologisch und psychologisch ohne Nachteil möglich ist. Es wäre wahrlich nicht zu beanstanden, wenn man von beiden Seiten versuchte, diese Liebesäußerung auch dem physiologisch richtigsten Maße für die Samensekretion durch den Mann anzupassen. Wird doch dadurch der nicht unterdrückbare natürliche Drang zur Paarung für die Verstärkung der seelischen und geistigen Seite der ehe-

lichen Liebe benutzt. Der im Wesen unreine und Mangel an Gefühl oder Verständnis verratende spröde Gedanke, daß diese tierisch natürliche Seite an und für sich minderwertig wäre und deshalb möglichst viel in den Hintergrund zu drängen wäre, führt für beide Teile zu einer unnötigen Erschwerung des Kampfes um die Treue und fordert unnützerweise Energie zur Abwehr unrechter sexueller Gedanken, ebenfalls beiderseits. Aber nicht allein sehr häufige leidenschaftliche Äußerung, sondern auch eine weniger frequente völlige Äußerung bis zur Schwängerung ist wesentlich im sexuellen Wesen von Mann und Frau enthalten. Wenn auch das menschliche elterliche Wesen manchmal die Notwendigkeit der Geburteneinschränkung mit sich bringt, so soll man dabei doch nicht unberücksichtigt lassen, daß die Frau in der Zeit ihrer Blüte physiologisch-psychisch auf Schwangerschaft und psychisch-geistig auf die Mutterschaft eingestellt, daß — aber bis zum eigenen Maße und nicht übermäßig — in der ehelichen Liebe und als dieselbe der Drang zur Schwängerung und zum Geschwängertwerden ein Moment bildet und daß fortgesetzte Enthaltung der Schwangerschaft und der Mutterschaft für die Frau zu ehelicher Mißbefriedigung führt. Wenn also die Frau sich der Männlichkeit ihres Mannes hingibt, zwecks einer für ihn befriedigenden ziemlich periodischen Samenentleerung im weiblichen Körper, so soll auch der Mann während der ganzen Blütezeit des Lebens seiner Frau, mit solchen Zwischenräumen wie sie gesellschaftlich und hygienisch sowie im Hinblick auf die angemessene geistige Pflege der Kinder erfordert werden, seinen eigenen Körper völlig schenken, indem er ihr den Samen rückhaltlos zur völligen weiblichen Geschlechtsbefriedigung, das heißt zum Mutterwerden, abtritt.

Bis zu einem gewissen Grade ist diese rückhaltlose beiderseitige Hingabe in der wahren oder vollkommenen Ehe enthalten. Die Wollust, welche das Gefühl der möglichen Schwängerung spendet, ist bereits geistige Wollust, wo die Sexualität sich mit der Religion berührt. In der Schwängerung oder als dieselbe fühlt der Mensch sich als endlichen Durchgangspunkt des ewigen geistigen Lebens, als endlichen Durchgangspunkt, denn beim Koitus wirft der Mann, bei der Gebärung wirft die Frau eigene Lebenskraft zu neuem Leben aus. So verzehren Mann und Weib im Geschlechtsleben eigene Lebenskraft, um dem Leben die Dauer zu schenken. Der die Sinne erfreuende, rückhaltlose eheliche Verkehr ist nicht nur Verwirklichung von sich selbst und des (der) Andern als geschlechtliche Wesen, indem man sich als geschlechtliches Einzelwesen an dem eigenen Andern genießt und sich ihm zum Genießen hingibt, sondern bedeutet zugleich: sich und die Andere (den Anderen)

opfern zur Verwirklichung und zum sorgenden und sorgenvollen Dienst für die nächste Generation und damit für die Fortdauer unseres Menschengeschlechts.

Obige Betrachtungen, zumal diejenigen, welche den Wert des Geschlechtslebens in der Ehe betonen, hatten auch eine moralisierende Tendenz. Obgleich das nicht meine ausdrückliche Absicht war, bedaure ich das keineswegs. Um aber dieses Chaos ehelicher und außerehelicher Beziehungen zwischen Männern und Frauen einigermaßen zu begreifen, ist wohl zu erwägen, daß keine scharfe Grenzlinie reines Weiß und reines Schwarz trennt, sondern daß das sexuelle Leben als ein durchaus fließender Übergang zwischen Weiß und Schwarz ohne reines Weiß und reines Schwarz verläuft. Keine Ehe ist ganz ohne jede Disharmonie. In den erhabensten Augenblicken ehelicher sexueller Ekstase bildet immer günstigenfalls beiderseits das sinnliche Wollustbegehren einen bedeutenden Faktor, von seiten des Mannes sogar einen durchaus unentbehrlichen Faktor. Der Pflicht zur Liebe steht nicht bloß die Lust zu erniedrigendem und herabwürdigendem Sinnengenuß entgegen, sondern auch der geistige, gesellige und körperliche Reiz, den jede anziehende Frau auf den Mann ausübt und dieses Anziehen schmeichelt jeder Frau. Es machen sich denn auch Gefühlskomplexe zwischen Männern und Frauen vom verschiedensten geistigen Gehalt außer der Ehe geltend. Wenn durch Mißverstehen, durch Mangel an Takt bei einem der Teile oder bei beiden, der natürliche Geschlechtsdrang sich in der Ehe nicht dann und wann zum Höhepunkt der Liebesäußerung und damit zugleich zum Höhepunkt innerlichen Liebesbewußtseins erheben kann, so entsteht in der Ehe eine ähnliche Leere, wie der unverheiratete reife Mann oder die unverheiratete reife Frau sie empfindet, und diese Leere sucht die Ausfüllung, welche sie nicht in der Ehe findet, außer der Ehe, wobei allerdings auch die höheren Momente in der Beziehung zwischen den Geschlechtern eine Rolle spielen. So unrecht es sein mag, daß man die Pflicht verletzt, die eigene Gattin (oder den eigenen Gatten), die (oder den) man einmal freiwillig zur Gattin (oder zum Gatten) angenommen hat und der (oder dem) man Treue versprochen hat, zu lieben, es gibt Fälle, in denen es wohl begreiflich ist. Sogar rohere Formen der Untreue sind, so verkehrt sie auch sind und so viel Leid von verschiedenster Art sie auch herbeiführen, in der Gesamtheit der menschlichen Gesellschaft unumgänglich, und es lassen sich bis zu einem gewissen Grade Entschuldigungen dafür finden. Es tritt hier wieder eine Ungleichheit der Geschlechter zutage: eine Frau vermag wohl sexuelles Begehren fern von sich zu halten, wenn auch die Entbehrung sexuellen Lebens, welche sie sich durch

Konzentration ihrer Aufmerksamkeit nach einer anderen Richtung auferlegt, sich auf die Dauer an ihr rächen wird.

Das Schöne an der Ehe ist, daß sie gelingen kann; darin liegt aber auch die Möglichkeit, daß sie mißlingen kann, wie denn auch die Wirklichkeit sowohl gelungene wie mißlungene Ehen in allerlei Gradabstufungen zeigt. Immerhin ist es für jedes Ehepaar nicht die Frage, ob seine Ehe eine gelungene und eine glückliche ist, sondern es ist für jedes Ehepaar Aufgabe, die Ehe zum Gelingen zu bringen und immer wieder zum Gelingen zu bringen, sie trotz des Leides oder vielmehr eben durch das Leid, welches unumgänglich die Eheleute auch sich gegenseitig antun, glücklich zu machen. Die Ehe ist eine Aufgabe, also die Forderung, gegen alle unumgänglich in dem Kampf zwischen Gegensätzlichkeit und Anhänglichkeit der Geschlechter eintretenden Abstoßungen immer aufs neue die eheliche Liebe hervorzubringen, das heißt zu äußern, und dadurch in Einheit von Liebe und Leid sich wechselseitig menschliches Erleben in den aufeinander bezogenen Formen von männlichem und weiblichem Erleben fortdauernd zu ermöglichen, deshalb zu verwirklichen.

DAS 'SEIN' DES FREIEN¹⁾.

VON

B. WIGERSMA (HAARLEM).

(In einem Buche mit dem Titel²⁾ »Die 'Freiheit' der Natur und die 'Unfreiheit' der Naturwissenschaft« wird die den Physikern als solche noch unbewußt-dialektische Denkungsart der Physik an dem tatsächlichen Gang dieser Wissenschaft demonstriert. Der dialektische Zusammenhang zwischen Naturgesetz und Regel wird entwickelt, wobei die Regel sich als die Wahrheit aller Naturgesetze herausstellt. Der Sinn der Wahrscheinlichkeit wird als stetig werdende Einheit von kausalem Bestimmtein und zufälliger Willkür verstanden. Zum Schluß wird die Dialektik entwickelt von Trägheit, Schwere, Drehung der Weltkörper, Weltkörpersystem, Selbstbewegung der Moleküle, Sichausstrahlen der Körper im Raum und Korpuskularität der Strahlung. Damit parallel läuft die Dialektik der physikalischen Wissenschaft in den Gesetzen der Wirkung, Gegenwirkung, Massen- und Energie-Erhaltung, Energiezerstreuung, gleichmäßigen Energieverteilung nach Maxwell und Quantenteilung nach Planck. Diese Dialektik der Naturerscheinungen und Naturgesetze wird begriffen als die wahre Gestalt des sich bezweckenden Geistes, der, sowie er sich aus der Natur und aus der Wissenschaft zur Selbstkenntnis entwickelt hat, die leblos-natürliche und die naturwissenschaftliche Entwicklung bewußt als seine eigene, seiner selbst noch un- oder nur halb-bewußte Entwicklung begreifen kann. Die Einleitung zu diesem Werk wird hier folgen.)

Im ersten Brief an die Korinther spricht Paulus vom Gebot des Geistes, alle Dinge zu erforschen, »auch die Tiefen der Gottheit«. Und weiter: »Der natürliche Mensch aber vernimmt nichts vom Geist Gottes; es ist ihm eine Torheit und kann es nicht erkennen, denn es muß geistlich gerichtet sein. Der geistliche aber richtet alles und wird von niemand gerichtet.« Paulus unterscheidet hier den geistigen Menschen (*ἄνθρωπος πνευματικός*) vom natürlichen oder Seelen-Menschen (*ἄνθρωπος ψυχικός*),

1) Übersetzung von G. K. W. Bakker.

2) In holländischer Sprache erschienen bei H. D. Tjeenk Willink & Zn., Haarlem.

der die göttliche Weisheit darum eine Torheit nennt, weil er nicht geistig gerichtet ist und darum den göttlichen Geist nicht erkennen kann. Ihm ist es denn auch Torheit, weil, so sagt Paulus, das Geistige auf geistige Weise beurteilt werden muß.

Auch in unseren Tagen gibt es noch diese Mehrheit von klugen und gelehrten Menschen, die, ebenso wie in Paulus' Tagen, verkündigen, daß die Wirklichkeit nicht erkannt werden könne, lediglich weil sie dieselbe, mit ihrer auf den Verstand eingestellten Denkungsart, nicht zu erfassen vermögen; und wenn sie dann das Werk derer kennen lernen, welche die Beschränktheit des endlichen Verstandes wahrhaft begriffen und dadurch diese Endlichkeit überwunden haben, dann verurteilen sie dieses Werk als töricht, zweideutig und unverständlich. Nicht nur das Werk von Philosophen wie Heraklit, Platon, Aristoteles, Hegel oder Bolland hat dieses Schicksal getroffen, auch das Werk ihrer Schüler ist, mehr oder weniger, dem Hohn des verständigen Gelehrtentums ausgesetzt gewesen und wird noch jetzt manchmal behandelt, als ob es lauter Torheit wäre. Das Göttliche oder das Wahre, so verkündet man, stehe so hoch über der Endlichkeit des (menschlichen) Verstandes, daß der Versuch, es verstehen zu wollen, schon Torheit genannt werden müsse. Hegel hat diese, den Verstand kennzeichnende und demnach durch alle Jahrhunderte gehende Behauptung wiederholt beantwortet. »Ich habe« (so schrieb er u. a. in der Einleitung zu seinen Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: Werke IX, 18 und 19) »ich habe mit der Erwähnung der Erkenntnis des Plans der göttlichen Vorsehung überhaupt an eine in unsern Zeiten an Wichtigkeit obenanstehende Frage erinnert, an die nämlich, über die Möglichkeit, Gott zu erkennen, oder vielmehr, an die zum Vorurtheil gewordene Lehre, daß es unmöglich sey, Gott zu erkennen. Dem geradezu entgegengesetzt, was in der Heiligen Schrift als höchste Pflicht geboten wird, nicht bloß Gott zu lieben, sondern auch zu erkennen, herrscht jetzt das Geleugne dessen vor, was ebendasselbst gesagt ist, daß der Geist es sey, der in die Wahrheit einführe, daß er alle Dinge erkenne, selbst die Tiefen der Gottheit durchdringe. Indem man das göttliche Wesen jenseits unsrer Erkenntnis und der menschlichen Dinge überhaupt stellt, so erlangt man damit die Bequemlichkeit, sich in seinen eigenen Vorstellungen zu ergehen. Man ist davon befreit, seiner Erkenntnis eine Beziehung auf das Göttliche und Wahre zu geben; im Gegenteil hat damit die Eitelkeit derselben und das subjektive Gefühl für sich vollkommene Berechtigung, und die fromme Demut, indem sie sich die Erkenntnis Gottes vom Leibe hält, weiß sehr wohl, was sie

für ihre Willkür und eitles Treiben damit gewinnt.« (Gesperrt von mir. W.)

Eine solche »fromme Demut« ist auch unsrer heutigen Wissenschaft nicht fremd; jener Wissenschaft, die gerne von unserm mangelhaften Begriff des Wesens der Wirklichkeit redet, die uns zur Bescheidenheit mahnt, weil wir angeblich nichts wesentlich wissen können, ohne daß diese Wissenschaft, auf wissenschaftliche Weise, zu begreifen weiß, daß wir, falls dieses richtig wäre, auch nicht oder erst recht nicht wesentlich wissen könnten, daß wir nichts wesentlich wissen können. In einem begreiflichen Selbsterhaltungstrieb richtet sich die Wissenschaft nun aber gegen die Philosophie, welche lehrt, daß alles begreifbar ist, daß nichts und also auch nicht das Denken sich dem Bereich der Wahrheit entziehen kann, wenn auch eben die Philosophie einräumen wird, daß die Wahrheit nicht auf die Art und Weise der noch unphilosophischen Wissenschaft erkannt werden kann. Näher bedeutet dies, daß die Philosophie nicht bei der Wissenschaft bleiben kann, mag sie auch von der Wissenschaft ausgehen, nicht um weniger, sondern um mehr als wissenschaftlich zu sein. Die wissenschaftliche Art des Denkens, und mit ihr die Wissenschaft, ist also Faktor oder Moment in dem Ganzen der Philosophie, muß als Mittel zum Zweck dienen, um, in der Philosophie, als Selbstzweck abgelehnt zu werden. Die Philosophie anerkennt daher die Wissenschaft nicht als ebenbürtig neben sich, noch weniger betrachtet sie sich einseitig als die Dienerin der Wissenschaft; womit jedoch nicht gesagt und gemeint wird, daß die Philosophen die einzelnen Wissenschaften und ihre Adepten nur als ihre Dienerinnen und Diener betrachten, wohl aber, daß die Wissenschaft überhaupt und so wie sie sich in unser aller Bewußtsein geltend macht, immer Mittel ist, wodurch wir, sei es anschauend, sei es begreifend, uns selbst als das Wesen der Wirklichkeit erkennen. Als Wissenschaft bleibt aber die Wissenschaft bei dem, was sie ist, wie alles zu bleiben sucht bei dem, was es ist, wenn die Art und Weise, wie es ist, zu relativer Befriedigung führt. Darum ist die Opposition der Wissenschaft gegen die Philosophie ebenso begreiflich wie der Widerstand der Landbewohner gegen die städtische Kultur, wodurch die Seinsart des Landes bedroht wird. Und wie ein überzeugter Provinzler, der sich eine Weile in das städtische Kulturzentrum gewagt hat, vor den Äußerlichkeiten der städtischen Kultur zurückschrecken wird, weil sie den geheiligten Sitten des Landes zuwiderlaufen, so wird auch ein Mann der Wissenschaft, dem die Denkungsart und die Denkgewohnheiten der Wissenschaft teuer sind, die philosophische Denkungsart als eine abschreckende

Entweihung erfahren, weil diese keine Heiligtümer kennt, an die man nicht rühren darf, weil sie Ernst macht mit der von der Wissenschaft gestellten Forderung, wahrhaft objektiv und methodisch zu denken, eine Forderung der die Wissenschaft, wie sich unten zeigen wird, keineswegs in folgerichtiger Weise genügt oder genügen kann ¹⁾).

Von ihrem Standpunkt betrachtet, richtet sich die Wissenschaft daher mit Recht gegen die Philosophie, insofern dieselbe in Wahrheit diesen Namen tragen kann. Denn die philosophische Denkungsart ist für die Wissenschaft so dunkel und unverständlich, die philosophische Sprache ist so voller Widersprüche und weicht so stark von der eindeutigen klaren Sprache ab, welche in der Wissenschaft auf »gesund verständige« Weise ²⁾ benutzt wird, daß man der dunkeln und ungebräuchlichen Sprache der Philosophen die gebräuchliche, unzweideutige, für jeden verständigen Menschen verständliche Wissenschaftssprache vorzieht; die Werke der Philosophen werden, insofern man noch damit bekanntzuwerden versucht, darum in vielen Fällen allzugern zur Seite gelegt mit nicht geringem Ärger über die darin sich breitmachende, für einen wissenschaftlichen »Provinzler« ungewohnte Undurchsichtigkeit.

Wenn die Philosophie ihre Objekte so zu verstehen hat, wie diese Objekte 'sind', d. h. wie sie sich in dem Bewußtsein derer, die sich derselben bewußt sind, geltendmachen, so wäre hier die Frage angebracht, weshalb eine Mehrheit von klugen Menschen, an deren Klugheit, Gelehrtheit und Ehrlichkeit nicht gezweifelt werden darf, sich ziemlich allgemein der sich selbst vernünftig nennenden Philosophie gegenüber so ablehnend verhält. Ist dieses Verhalten der zu erkennenden Wirklichkeit ³⁾ zuzu-

1) »Er (Hegel) erweist sich dadurch nur als echten und ganzen Denker im Gegensatze zu den Halb und Halben, die mit jener Notwendigkeit und Form nicht letzten Ernst machen, die vor den äußersten Folgerungen ausweichen und irgendwo in ihren Denkgebäuden ein Eckchen Nicht-Philosophie sich zu bewahren suchen, um es der Erfahrung oder der Anschauung, dem Gefühl oder dem Leben, der Ahnung oder dem Glauben vorzubehalten, — als ob es nicht das Wesen der Philosophie wäre, die Inhalte der Erfahrung und der Anschauung usw. und ebenso den Unterschied ihrer selbst und dieser anderen Weisen der Inhalts-Bemächtigung denkend zu erfassen!« (Kroner, Von Kant bis Hegel II, 267.)

2) »Die Philosophie ist nur dadurch Philosophie, daß sie dem Verstande, und damit noch mehr dem gesunden Menschenverstande, worunter man die lokale und temporäre Beschränktheit eines Geschlechts der Menschen versteht, gerade entgegengesetzt ist; im Verhältnis zu diesem ist an und für sich die Welt der Philosophie eine verkehrte Welt.« (Hegel WW. XVI Vermischte Schriften I, 45.)

3) Unter »Wirklichkeit« wird hier und im folgenden verstanden: die in sich unterschiedene Einheit des Reellen und Ideellen, der Sachlichkeiten und Unsachlichkeiten, des Daseienden und Geltenden.

schreiben oder ist wirklich die Schreib- und Denkungsart der Philosophen so verworren und wäre es also möglich, auf eine andere als auf ihre Art und Weise die Wirklichkeit zu erkennen? Oder ist die Ursache des Nicht-Verstehens der Philosophen bei den Lesern zu suchen, die sich selbst als gesund-verständige Menschen bezeichnen?

Vor allem müssen wir bemerken, daß die zu erkennende Wirklichkeit in ihrer konkreten, stetig werdenden Einheit des Wesens und seiner Erscheinungen, in ihrem Reichtum von immer neu sich bildenden, und sich aufhebenden Gegensätzen nicht gerade einfach und oberflächlich ist, so daß auch das Denken, worin diese allumfassende Allseitigkeit zu begreifen sein wird, ganz gewiß nicht eine wenig anstrengende und oberflächliche Geistestätigkeit wird sein können. Dennoch ist die Ursache der angeblichen Dunkelheit der reinen Vernunft nicht in erster Linie oder gar ausschließlich hierin zu suchen, ebensowenig wie bei den philosophischen Schriftstellern überhaupt; denn warum sollten gerade sie, die behaupten, die Wirklichkeit zu begreifen, *a l l g e m e i n* so dunkel sein müssen? Es wird sich im Verlauf dieses Werkes zeigen, daß die Ursache der Unverständlichkeit der voraussetzungslosen Vernünftigkeit vor allem in der ganz bestimmten Art und Weise zu suchen ist, wie wir als 'gesund' verständige Menschen uns von vornherein der zu durchdenkenden Wirklichkeit gegenüber in nicht verstandesmäßiger Weise verhalten, ohne daß wir um eine solche bestimmte Stellungnahme wissen oder uns derselben klar bewußt sind. Wahrlich 'gesund' ist daher der sich gesund nennende Verstand noch gar nicht.

* *

Der einfache, ungelehrte, sich mit der Umwelt eins führende und darum unbefangene Mensch wird von Denkschwierigkeiten noch nicht behindert, und der Mensch, der durch Denken die Wirklichkeit in ihrer Wahrheit begriffen hat, wird davon nicht mehr behindert. Gerade in der Phase der mehr oder weniger gelehrten Verständigkeit, der gedanklichen Trennung von Sub- und Objektivität, stoßen wir, sobald wir tiefer nachdenken, auf Schwierigkeiten und Bedenken. Diese unsere Verständigkeit kennzeichnet sich nun durch die verschiedenartigen, unbewiesenen Voraussetzungen oder Postulate, welche sie, sei es bewußt, sei es unbewußt, als unumstößlich wahr annimmt und als eine fremde Bürde mitschleppen muß ¹⁾.

1) »En Étudiant les plus récents travaux sur les principes de la géométrie on est effrayé à la vue de la longue liste des postulats nécessaires à poser pour que la géométrie ait toute la rigueur logique qu'on lui attribue généralement.« E. Picard, La Science moderne (§ 2, la géométrie).

Eines von diesen vielen Postulaten ist: daß dasjenige, was gedanklich als Wahrheit erkannt wird, in unzweideutigen, scharf definierten Formulierungen oder anders gesagt: als eine klar bestimmte, für jeden verständliche, sich selbst nicht widersprechende Wahrheit gesagt oder geschrieben werden müsse. Sobald es sich nun zeigt, daß allerlei widersprechende Formulierungen einer Wirklichkeit zukommen, so oft wir die Erfahrung machen, daß unser Verstand sich in 'Wahrheiten' verwickelt hat, die sich widersprechen, trotz aller Versuche diese zu umgehen, so oft geraten wir in Schwierigkeiten. Und um des Postulats willen, woran wir als Verständige festhalten, sprechen wir dann von unlösbaren Schwierigkeiten und von einer unerkennbaren Wirklichkeit. So sprach Zenon der Eleat von dem Unmöglichsein der Bewegung, weil er, nachdem er vorher die Bewegung auf eine bestimmte Weise definiert hatte, zu dem Schlusse kam, daß die wirkliche Bewegung nicht so sein könne; ähnlich spricht man heutzutage von der Unmöglichkeit, die Wahrheit der Wirklichkeit, d. h. die Wahrheit in ihrer Wirklichkeit zu erkennen, weil sich wiederholt gezeigt hat, daß die Wahrheit sich nicht an die Forderung oder die Forderungen kehrt, welche wir, bevor wir die Wahrheit erkannt haben, der Wahrheit stellen zu müssen glauben.

Unmittelbar und also undurchdacht ist uns die Wahrheit in ihrer allumfassenden und allgemeinen Gültigkeit bekannt, trotzdem sie noch keineswegs von uns gekannt wird. Werden wir uns aber dieses unmittelbaren Wissens um die Wahrheit, welches wir nicht mittels des Denkens erobert haben, bewußt, dann wollen wir, indem wir ausgehen von und also nicht bleiben bei unserm unmittelbaren Wissen: daß 'es' Wahrheit geben muß, dieses Wissen mittels des Denkens erwerben oder besser, wir wollen unser Wissen um die Wahrheit denkend erzeugen; wir sind also nicht mehr zufrieden mit dem unbestimmten Bewußtsein, daß es Wahrheit geben muß — Wahrheit ganz allgemein genommen und ohne jeden Inhalt — sondern wir

»Il y a encore des hypothèses dangereuses; ce sont d'abord, ce sont surtout celles qui sont tacites et inconscientes. Puisque nous les faisons sans le savoir nous sommes impuissants à les abandonner.« Poincaré, *La Science et l'Hypothèse*, 179.

»Die am meisten notwendige Wissenschaft ist »falsches ab zu lernen«. Diogenes L. VI Anthistenes.

»Es hat meist einen fast pikanten Reiz, mit anzusehen, wie die Vertreter der exakten und alles Weltanschauliche für ihre wissenschaftliche Einstellung ablehnenden Einzelwissenschaften durch solche unbewußt zugrunde gelegten und eingeschmuggelten Welt- und wertanschaulichen Positionen sozusagen auf illegitimem Wege doch ihr welt- und wertanschauliches Bedürfnis befriedigen.« (Th. L. Haering, *Bl. für Deutsche Phil.* III: 5, 1929.)

verlangen inhaltsvolle Wahrheit; wir können nicht bei der durchaus unbestimmten und uns noch nichts 'sagenden' Wahrheit bleiben, sondern wünschen durch das Denken näher bestimmte Wahrheit. Anfänglich unterscheidet sich also das Denken als das denkende Subjekt und das zu denkende Objekt (in casu: die Wahrheit), welches Objekt, auch anfänglich, diesem Subjekt fremd und unbekannt ist, aber mittels des Denkens bekannt werden soll. Zu diesem Zweck suchen wir in unserm Bewußtsein nach irgendeinem Gedanken, den wir meinen als vollkommen wahr annehmen zu können, um auf diesen sichern Felsen die objektive Wahrheit zu gründen und auf diese Weise zu festbegründeter und bestimmter Wahrheit zu gelangen. Die Grundsätze, welche wir in uns als etwas »Gegebenes« entdeckt, jedenfalls aber nicht denkend wahrgemacht haben, und trotzdem als unwidersprechliche Wahrheiten in unserer Wissenschaft gelten lassen, nennen wir Axiome, Postulate, Evidenzen u. dgl., wobei wir uns vielfach fremder Wörter bedienen, um zu verbergen, daß wir nicht imstande sind, die Wahrheit unserer Grundsätze als allgemeingültig wahrzumachen. Zwar versuchen wir, sobald wir uns nicht imstande fühlen, einen dieser Grundsätze in seiner allgemeinen Gültigkeit wahrzumachen, uns zu behelfen mit Beispielen, Analogien oder Argumenten, aber damit ist, im allerbesten Falle, solch ein Grundsatz ein wenig plausibeler gemacht, keineswegs aber als allgemein, d. h. als Wahrheit erwiesen.

Wir machen hierbei den Fehler (auf den schon Sokrates den jungen Theaitetos aufmerksam machte), daß wir, indem wir nach dem Prädikat fragen, welches zu dem zu begreifenden Axiom gehört, Beispiele des Axioms nennen, wobei dann das Axiom als Prädikat dienen kann. Mit Sokrates könnten wir solch eine Antwort, wenn sie von einem Philosophen gegeben wird, lächerlich nennen ¹⁾.

Das Aufstellen von allerlei, in ihrer Allgemeinheit nicht wahrgemachten Grundsätzen ist charakteristisch für das, was wir unseren »gesunden« Verstand zu nennen pflegen, und der Hang, sich mit starrem Konservatismus festzuhalten ²⁾ an Grundsätzen, welche dieser Verstand nicht wahr machen kann, ist nicht nur die Ursache der vielen Verlegenheiten

1) Sokrates (Theaitetos: 1476) zu Theaitetos; »also ist die Antwort auf die Frage: 'Was ist Wissen' lächerlich, wenn darauf (jedesmal) geantwortet wird mit dem Namen irgendeines Handwerks. Denn das Wissen zu nennen als ein bestimmtes Handwerk, ist nicht dasjenige, was verlangt wird.«

2) »Men can be provincial in time, as well as in place. We may ask ourselves whether the scientific mentality of the modern world in the immediate past is not a successful example of such provincial limitation.« A. N. Whitehead, *Science and the Modern World* 1926. Preface IX.

des gesunden Verstandes, sondern auch der Unfähigkeit desselben, die mehr als verständige (auch oder eben die selbst-unbewußte) Vernünftigkeit zu begreifen. Um des festen Glaubens willen an die Grundsätze, welche der Verstand nicht wahrmachen kann, werden die Schwierigkeiten, auf welche der tiefer denkende Verstand stößt, oft umgangen oder die Lösung derselben wird späteren Generationen aufgebürdet. Den Entschluß, auf alle Voraussetzungen zu verzichten, welche nicht ohne die Hilfe oder Vermittlung unverstandener Voraussetzungen, als allgemein gültige Wahrheiten wahrgemacht worden sind, faßt der 'gesunde' Verstand nicht, weil er 'glaubt', daß das Denken ohne irgendeinen haltbaren Anfang . . . nicht anfangen könne und demnach notwendigerweise leer und unbestimmt bleiben müßte, wenn es nicht, auf Grund irgendeiner haltbaren oder haltbar geglaubten Voraussetzung einen Anfang zu machen wüßte.

Dennoch darf die Denkungsart, welche wahrhaft wissenschaftlich, das heißt, philosophisch wird heißen müssen, mit keiner einzigen Voraussetzung anfangen ¹⁾, in der Meinung oder dem Glauben, daß dieselbe einen haltbaren oder unwidersprechlichen Grundsatz abgeben könnte; auch nicht oder erst recht nicht mit dem Glauben an die Unwidersprechlichkeit dieser Voraussetzung. Denn »niemals noch hängte sich die Wahrheit an den Arm eines Unbedingten« ²⁾. Dieses Nicht-auf-diese-Weise-anfangen-dürfen wird der Wissenschaft nicht als äußeres Gebot auferlegt und es ist daher auch nicht ein äußerer Zwang, dem die Wissenschaft sich unfreiwillig unterwerfen müßte, sondern es ist ein inneres Gebot um der Wahrheit willen, welche gedacht werden muß, weil sie gedacht werden will, um nur als Wahrheit gedacht werden zu können, wenn sie sich nicht auf etwas Anderes, Fremdes oder Unverstandenes stützt oder gründet; oder anders: weil die Wahrheit, als das gedacht Werden der Wahrheit, eigentlich das Sichselbst Denken der Wahrheit ist, so, daß sie sich selbsttätig entwickelt, und in Freiheit und Unbedingtheit sich als die Wahrheit erzeugt, sich (wahr) macht.

Wenn nun die wahrhaft wissenschaftliche Denkungsart dem gesunden Verstand alle für diesen Verstand als wahr geltenden, aber durch diesen Verstand in ihrer allgemeinen Gültigkeit nicht wahrzumachenden Voraussetzungen nimmt, ohne diese durch neue Haltbarkeiten oder feste

1) »Science can recognise no authority and can admit no barrier to the free and fearless use of the intelligence.« Nature 120, 573; 1927.

2) Nietzsche, Zarathustra: Von den Fliegen des Marktes.

Grundsätze zu ersetzen, so verliert der gesunde Verstand jeden Halt und muß er wohl, als der an seinen Voraussetzungen festhaltende Verstand, die philosophische Denkungsart, welche von keinem einzigen haltbaren Standpunkt ausgeht, seltsam und verwirrend nennen. Auf »provinzialistisch-konservative« Weise, könnten wir mit Whitehead sagen, hält er fest an allem, was er als feste Grundlage zu besitzen glaubt, und trotzdem die Freiheit der Wissenschaft zu verkündigen und auf seine, d. h. auf verstandesmäßige Weise, als Ziel anzustreben; ein zweideutiges Verhalten, womit er nicht nur als Verstand verlegen ist, sondern womit er sich auch in viele Verlegenheiten bringt.

Anfänglich muß also wohl die philosophische oder vernünftige Denkungsart, welche keine einzige subjektive Überzeugung, so gut sie auch durch Beispiele erläutert oder durch Argumente begründet sein mag, als eine unwidersprechliche Wahrheit gelten läßt — welche also von vornherein und weiter systematisch objektiv-wissenschaftlich sein will — anfänglich muß eine solche Denkungsart den gesunden Verstand wohl abstoßen, falls dieser hoffen sollte, bei der Philosophie auf eigene, verstandesmäßige Weise vom Zweifel erlöst zu werden. Denn anfänglich wird der Verstand gar nicht vom eigenen Zweifel erlöst, sondern wird das Zweifeln sogar auf alle als unzweifelhaft sicher geglaubten Wahrheiten ausgedehnt. Was dann zu einem zwar begreiflichen, aber dennoch unwissenschaftlichen Zurückschrecken vor der Philosophie und zur Abneigung gegen sie führt; als Verstand hat der Verstand 'recht', wenn er sich von der anfänglich nur Verwirrung stiftenden Philosophie abwendet. Denn auf verstandesmäßige Weise wird es niemals möglich sein, die Wahrheit wesentlich zu begreifen, u. a. schon darum nicht, weil der Verstand, noch ehe er die Wahrheit erdacht hat, bestimmt, wie sie sein soll, und weil der Verstand, sobald er irgendeine Sache denkend beweisen soll, immer glaubt, nach etwas Anderem zurückweisen zu müssen, das, am Ende, selbst nicht wahrgemacht oder bewiesen werden kann.

Hat also der Verstand, als solcher, recht, daß er sich von der Philosophie abwendet, als wissenschaftlicher Verstand hat er doch auch unrecht, wenn er, gereizt und ungeduldig geworden durch die anfänglich unbefriedigenden Ergebnisse, wieder zu der Ungewißheit des verständigen Denkens zurückkehrt. Sokrates warnt Theaitetos in dem nach diesem genannten Dialog vor einem solchen Verhalten des Geistes, eine Warnung, welche der Verfasser dieses Werkes für seine etwaigen Leser allen Ernstes und auf Grund eigener Erfahrung wiederholt. Nachdem nämlich Sokrates erzählt hat, daß er imstande sei, die

Gedanken, mit denen ein denkender Mann »schwanger« gehe, durch Fragen an den Tag zu bringen, rät er Theaitetos ruhig, zu bleiben und sich nicht wie so viele junge »zum erstenmal (Gedanken) Gebärende« zu ereifern, wenn er die unwahren Formeln ausreißt und wegwerfe ¹⁾. Solch ein im Zorn sich Abwenden ²⁾ von der Philosophie verbunden mit einem Zurückkehren zu dem Verhalten, von welchem man ausging, ohne in vorurteilsloser Weise das Ergebnis abzuwarten, führt (wie jede Rückwendung) zur Erstarrung und ist nichts weniger als wissenschaftlich. Unrecht hat der Verstand auch, wenn er nach solch einer teilweisen Kenntnisaufnahme von der Philosophie, unter der großen Menge der verständigen Menschen, von denen er Beifall erwarten darf, verkündet, daß die vernünftige Philosophie dunkel sei und nur Verwirrung stifte; auch ein solcher Ausspruch ist, wissenschaftlich, nicht durch die Verwirrung gerechtfertigt, welche der Verstand erfahren hat, ohne zu der ordnenden Philosophie gelangt zu sein. Eigentlich ist der Verstand wissenschaftlich zu keinem einzigen Urteil über irgend etwas berechtigt; nicht nur, weil der Verstand noch nie gezeigt hat, daß er, als Verstand, etwas wesentlich und durchaus objektiv erkennen kann, sondern auch, weil der Verstand sich selbst nicht kennt und sobald er anfängt, über sich selbst nachzudenken, sich selbst wohl als das rätselhafteste und sonderbarste von den vielerlei Rätseln erscheinen muß, welche er alle erdacht hat.

Denn, was ist der Verstand? Ist es mein Verstand oder der deine? oder ist es dasjenige, was übrigbleibt nach Abzug von Allem, was an meinem Verstand oder dem deinen das Besondere ist? Da würde aber wenig, ja, zum Schluß nichts übrigbleiben! Dennoch ist der Verstand eine Allgemeinheit, welche aber nur als die vielen besonderen Verstände und nicht außerhalb dieser Verstände vorkommt. Nehmen wir nun den Verstand als die Regeln, welche für den Verstand allgemein gelten, dann gelten diese Allgemeinheiten auch wieder nur als ihre vielen besonderen Fälle oder Beispiele, und zwar in solcher Weise, daß jedes Beispiel nicht nur die ganze Regel, sondern außerdem eine Ausnahme von der Regel ist. Denn ein Beispiel ist doch immer ein besonderer Fall, ein um die Regel (d. h. um den Durchschnitt) herum Spielendes und Hunderttausende von Beispielen sind alle voneinander verschieden.

1) Sokrates: Denn wahrlich viele, o Bewundernswerter, sobald ich ihnen irgendein Geschwätz nahm, sind mir gegenüber in solch einen Zustand gebracht worden, daß sie, ohne Übertreibung, imstande wären zu beißen (Theaitetos 151 c).

2) »Ich überspringe oft die Stufen, wenn ich steige, — das verzeiht mir keine Stufe,« (Nietzsche, Zarathustra, Vom Baum am Berge.) Auch: Joh. VII, 7; XV, 19.

Nehmen wir also die allgemeinen Regeln des Verstandes als allgemeinen Verstand, so kommen wir damit nicht aus der Zweideutigkeit des Verstandes heraus, der, mit Bezug auf sich, sowohl besonderer wie allgemeiner ist. Denn auch die Regeln sind nicht neben ihren Ausnahmen oder außerhalb derselben, sondern sind nur als ihre Ausnahmen, wovon jede die vollständige Regel vertritt, wovon jede als Beispiel der Regel gilt, aber wovon jede auch gleichzeitig und in gleicher Hinsicht eine Ausnahme ist. Jede Regel hat also dieselbe Zweideutigkeit an sich wie der allgemeine Verstand: sie ist nämlich nur als eine wechselnde Buntheit ihrer Ausnahmen, ist sowohl ein Allgemeines wie ein Besonderes, ist nicht 'nur' Idee sondern 'auch' existierende Dinglichkeit. So ist auch der Verstand nur als eine wechselnde Vielheit von verständigen Menschen und zwar so, daß jeder besondere Mensch als typischer Fall, als Vertreter des allgemeinen Verstandes genommen werden kann, so daß durch jeden besonderen Verstand der allgemeine Verstand, durch jede Ausnahme die Regel auch vollständig vertreten wird; jeder subjektive Verstand ist also der objektive Verstand ganz. Für den Verstand selber ist eine solche Doppelseitigkeit, ein solches Sich-Durchdringen von Besonderheit und Allgemeinheit ... verstandeswidrig. Und wo ist eigentlich der Verstand? Ist der Verstand überhaupt? Finden oder wahrnehmen läßt er sich nicht. Er ist nicht irgendwo in uns und ebensowenig irgendwo außer uns, sondern er ist, insofern er sich selbst erzeugt. Nur wenn und insofern der Verstand denkt, ist der Verstand oder ist das »Ich« als Verstand; ein nicht denkender Verstand ist eine unwirkliche Abstraktion, welche der Verstand selbst erdacht, d. h. denkend erzeugt hat; eine Abstraktion aus dem Prozeß, worin der Verstand sich selbst unterscheidet und also sich aus-einander-denkt zu einem subjektiven oder denkenden Verstand und einem objektiven oder gedacht werdenden Verstand, um, in dieser Selbstunterscheidung, nichtsdestoweniger der eine, beide Momente, das des Subjekts wie das des Objekts, enthaltende Verstand zu bleiben. Durch dieses Sich-Auseinanderdenken zu Subjekt und Objekt, bringt der Verstand denkend sich selbst hervor, ist der Verstand als werdender¹⁾, um, in dieser Betätigung, sowohl Subjekt als Objekt und keines von beiden (losgelöst von dem andern) zu sein. Solch eine sich innerlich widersprechende Dreieinigkeit ist für den trennenden, Unwidersprechlichkeiten fordernden Verstand, der überdies das Durch-sich-selbst-verursacht-werden als unmöglich und unbegreiflich von vornherein ablehnt, ein verwirrendes Rätsel,

1) Die Frage nach dem Sein des Bewußtseins ist darum auch die Frage nach dem Werden des Bewußt-Seins oder nach dem Sein des Bewußt-Werdens.

worüber er lieber nicht denken mag; und er hält sich darum nur an die eigene sogenannte gesunde Verständigkeit, welche aber, indem sie sich in unvermittelter, gefühlvoller Unverständigkeit, d. h. in irrationaler Weise auf Unverstandenes gründet, ohne auch in ihrer Weise sich selber verstehen zu können, eigentlich kein gesunder, sondern durch diese Unverständigkeit ernstlich getrübt, kranke Verständigkeit heißen müßte.

Wir wollen hier das gute Recht des Verstandes, sich an seine eigene Verständigkeit zu halten, nicht einseitig in Abrede stellen; wohl aber wird die Anmaßung des Alltagsverstandes und des wissenschaftlichen Verstandes, ein Urteil und sogar eine Verurteilung über die vernünftige Philosophie auszusprechen, die er ebensowenig wie sich selbst kennt, als unwissenschaftlicher Vorwitz bezeichnet werden müssen.

Wer, verstandesmäßig, ein Urteil auszusprechen wünscht, das er wissenschaftlich vollständig verantworten kann, der muß vor allem seinen eigenen Verstand durch und durch verstehen. Allein auf seine eigene Art und Weise kennt der Verstand sich selber nicht, und er kann sich auch nicht kennen, weil das Denken, in seiner unbewußten Tätigkeit, i m m e r mehr ist als n u r verständig; denn, indem es sich selbst erzeugt, indem es sich selbst zum Objekt von sich selbst als Subjekt macht, verstoßt das Denken gegen die wichtigsten Regeln, die der 'gesunde' Verstand zu Bedingungen des Denkens macht. Daher muß auch jede Erkenntnistheorie, worin der Verstand sich selbst einseitig n u r als Instrument, d. h. nur als Objekt, betrachtet, scheitern, eine Bemerkung, welche sich weiter auch, mutatis mutandis, auf jede Theorie über dieses oder jenes beziehen könnte, weil wesentlich nichts einseitig objektiv oder subjektiv ist.

Zum Urteilen berechtigt ist erst der sich selbst kennende Verstand, der aber, weil der Verstand jene bewußte Denkungsart darstellt, welche zwar vieles, aber sich selbst noch nicht kennt, kein Verstand mehr ist, und wofür also ein neuer Name gefunden werden muß. Den sich kennen-den Verstand nennen wir Vernunft; nur diese hat die Berechtigung und die Macht, denkend alles zu beurteilen, auch und vor allen andern Dingen sich selbst, ohne von etwas anderem als sich selbst beurteilt werden zu können. Daß die Vernunft (d. h. nicht meine oder deine, sondern die uns allen gemeinsame Vernunft) wesentlich nichts Anderes tut, als beständig sich selbst zum Gegenstand ihres Urteilens machen, wird sich in dem weiteren Inhalt dieses Werkes zeigen müssen.

Das verstandesmäßige Denken, das scharf unterscheidet, fühlt und räumt auch wohl ein, daß es w e s e n t l i c h nichts begreift, und daß, trotz der Vielheit seiner Kenntnisse, die Wahrheit dem Verstande

»verborgen« ist. Trotzdem wird von dem Verstand über die Wahrheit ein subjektives Urteil ausgesprochen, und zwar, daß die Wahrheit, welche von dem Verstand nicht gekannt wird, nicht gekannt werden k ö n n e , daß sie ein unerreichbares Ideal oder eine im Endlosen liegende Grenze sei, der wir wohl näher kommen, aber die wir niemals erreichen könnten. Und alles dies, weil eine große Mehrheit von verständigen Fachmenschen sich für unfähig erachtet, die Wahrheit bewußt zu begreifen, trotzdem aber, indem sie sich hinter einem Schein frommer oder bescheidener Demut versteckt, gelegentlich allerhand subjektive Ansichten über die von ihr objektiv nicht begriffene Wahrheit zum Besten gibt. Es liegt ja auf der Hand, daß man über eine Wahrheit, die noch nie erreicht oder begriffen worden ist, eigentlich n i c h t s sagen kann und ganz gewiß nicht, daß sie unerkennbar bleiben werde oder von anderen nicht erkannt werden könne, nur weil man sie, auf die Art und Weise der Wissenschaft, nicht hat 'finden' können. Daß die Wissenschaft nicht b e w u ß t u n d a u f w i s s e n s c h a f t l i c h e Weise die Wahrheit hat be-greifen können, könnte doch auch an dem Verhalten dieser Wissenschaft der Wahrheit gegenüber liegen. In der Tat, wie oben schon erwähnt wurde, und unten eingehender ausgeführt werden soll, in der Tat macht dieses Verhalten es von vornherein unmöglich, auf wissenschaftliche Weise die Wahrheit zu begreifen. Denn noch ehe und bevor man die Wahrheit in seinem Bewußtsein sich hat entwickeln lassen, oder, was dasselbe bedeutet, ehe die Wahrheit, als das Bewußtsein, sich denkend erzeugt hat, stellt man der Wahrheit die oben bereits genannten Bedingungen der Eindeutigkeit usw.

Wer solche Forderungen oder Bedingungen stellt, vergißt, daß er, bevor er weiß, w a s W a h r h e i t w e s e n t l i c h i s t , sich schon daran macht, festzustellen, wie sie sein soll. Indem er aber die Absicht hat, die Wahrheit ohne Vorurteil zu begreifen, greift er von vornherein fehl und vergreift sich an der Wahrheit. Bleibt diese Bedingung vorausgesetzt, so wird sie aus einem vor-Urteil zu einem Vorurteil, und es versteht sich, daß man, auf diese Weise, nie zur Wahrheit gelangen wird. Denn, obgleich jede Voraussetzung schließlich der Wahrheit entnommen ist, und mithin zur Wahrheit gehört, ist sie selbst darum die Wahrheit noch nicht. Die Wahrheit läßt sich nicht als eine Bestimmtheit in eine oder mehr Voraussetzungen hineinzwängen und k a n n keiner einzigen Voraussetzung untergeordnet sein, weil sie eben, als vernünftig begriffene Wahrheit, alle ihr vom Verstand gestellten Bedingungen nicht nur als ihr gegenüber nicht haltbare Einseitigkeiten verwirft, sondern auch als zu ihr gehörige Einseitigkeiten rechtfertigt.

Überhaupt wird die Vernunft alles, was vom Verstand auf verständige Weise gesetzt und gegen sie eingewendet wird, rechtfertigen und verstehen als zu jener Phase des Denkens gehörig, die, auf Voraussetzungen sich gründend, von ihr, in vernünftiger Unterscheidung von ihr selbst, Verstand genannt wird.

Für den noch nicht zur Vernunft entwickelten und der vernünftigen Führung abgeneigten wissenschaftlichen »provinzialistisch-konservativen« Verstand muß die Vernunft dunkel bleiben ¹⁾, und in solch einer, für diesen Verstand dunkeln, Vernünftigkeit ist Unterscheiden, sogar für den unterscheidenden Verstand, nicht mehr möglich. Daher denn auch, daß nicht nur die Alltagsverständigkeit, sondern auch gelehrte und hochgelehrte Verständigkeit nur mit gehörigem Mißbegriff über die reine, d. h. die sich reinigende, Vernunft zu sprechen und zu schreiben vermag. Der Unterschied zwischen dem Werk des Meisters und dem der Schüler wird nicht bemerkt, während dagegen derjenige, der sich den Gebrauch Hegelscher Ausdrücke in bewußtloser Weise anmaßt, gelegentlich als Schüler betrachtet wird. Im Dunkeln ist alles grau und auf Grund äußerer Ähnlichkeit schert man alles über einen Kamm und spricht über Begriffsgaukelei, Wortspiel, Wortbasterei und dgl. ohne daß man im entferntesten weiß, was man sagt, ohne zu verstehen, was Wortspiel, was Wörter, was Spiel und was Begriffe wesentlich sind ²⁾.

Die Ohnmacht des Verstandes, auf seine Art und Weise, eigene Voraussetzungen als allgemein gültig wahr zu machen, ist die tiefere Ursache dieses Mißbegriffs über die philosophische Vernünftigkeit. Denn, weil der Verstand seine Voraussetzungen nicht beweisen kann, ohne auf eine oder mehrere Unbegriffenheiten zurückzuweisen, muß er an bestimmte Definitionen dieser Voraussetzungen glauben. Jede Definition aber, wie sie auch gesetzt sein mag, grenzt die zu definierende Voraussetzung von dem eigenen Gegenteil ab, und wer nun nicht bei der gegebenen Definition bleibt, sondern den Inhalt der Definition gelten läßt, wie dieser sich im Bewußtsein geltend macht,

1) »Dunkelheit und lichtlose Finsternis herrscht da; allein wenn ein Eingeweihter dich einführt, wird es heller als der helle Tag.« Epigramm bei Diogenes L. IX Das Leben von Herakleitos.

2) *ἡ αὖν παῖς ἔστι παῖζων περτέων* (Heraklit, Fragm. 52, Diels).

»Der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt.« (Schiller, Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen; 15. Brief.)

»Spiel ist der Name für freies, zweckloses, d. h. in Wahrheit den Zweck in sich selbst tragendes Handeln.« »Die Entwicklung führt nicht zu einem letzten Ziele hin, sondern sie ist selbst Ziel.« (Moritz Schlick, Vom Sinn des Lebens. Symposion I, 332, 335 und 353).

der 'sieht' seine eigene Voraussetzung in ihr Gegenteil übergehen. Wer darum Ernst mit der Forderung der Wissenschaft machen will, daß das wissenschaftliche Denken frei sein solle und deshalb auch nicht an bestimmte, unbewiesene und unbeweisbare Postulate glauben dürfe, der wird einsehen müssen, daß diese Forderung selbst solch ein Postulat ist, an welches man sich nicht ohne weiteres wird halten dürfen. Wer also, anders gesagt, die Forderung stellt: mit keiner Voraussetzung anzufangen, der muß diese Forderung als Voraussetzung anerkennen und mithin, um ihres Inhalts willen, zugleich verwerfen. Aus diesem Übergang der Voraussetzung in ihre eigene Verneinung ergibt sich nun nicht nichts, sondern ergibt sich die Voraussetzung zusammen mit ihrer Verneinung, ergibt sich also die doppelte Forderung: nicht mit einer Voraussetzung anzufangen und, weil diese Forderung als Voraussetzung auch nicht aufrechterhalten werden darf, wohl mit einer, nämlich mit dieser Voraussetzung anzufangen, daß mit keiner Voraussetzung angefangen werden darf. Diese doppelte Forderung kann mittels einer, beide Forderungen umfassenden, neuen Forderung formuliert werden, nämlich so: mit keiner Voraussetzung anzufangen, die als *Haltbarkeit* vorausgesetzt ist. Denn eine nicht-haltbare Voraussetzung ist sowohl Voraussetzung als Nicht-Voraussetzung, erweist sich jedoch bei näherem Durchdenken doch auch nicht als ohne Haltbarkeit; denn ihre Unhaltbarkeit bedeutet, daß sie in ein Anderes übergehen muß, in welchem Anderen das Übergegangene als unentbehrlicher Faktor bewahrt und erhalten geblieben ist. So kann denn die Voraussetzung nicht nur unhaltbar, sondern sie muß sogar um der Unhaltbarkeit willen haltbar sein; solch eine unhaltbar-haltbare Voraussetzung nennen wir eine relative Haltbarkeit.

Erwägen wir jetzt, daß, um des freien, wissenschaftlichen Denkens willen die Forderung entwickelt wurde, mit einer relativ-haltbaren und deshalb auch relativ-unhaltbaren Voraussetzung anzufangen, so kann dies nicht bedeuten, daß solch eine Voraussetzung, als wäre sie abhängig von unserer subjektiven Willkür, bald haltbar, bald unhaltbar genannt werden dürfte, sondern daß dieselbe — ganz unabhängig von der Frage, ob sie uns haltbar oder unhaltbar dünkt — in sich selbst und also objektiv-relativ sein muß. Eine in sich oder objektiv-relative Voraussetzung können wir aber eine Voraussetzung nennen, welche nicht in Beziehung zu etwas Anderem, sondern nur in Beziehung zu sich selbst gedacht werden muß, welche also nicht durch äußeres Rasonieren oder durch auf Unbewiesenes sich gründende Logik zu 'beweisen' wäre, sondern die sich selber zu beweisen hätte, die daher sich selber

zu produzieren oder wahr zu machen wüßte; anders gesagt: eine Voraussetzung, die, als reine, also von uns vorausgesetzt bleibende Voraussetzung, ohne begreifliche Wahrheit sein würde, die aber (nicht durch unsere Verneinung, sondern) durch Selbstverneinung, d. h. durch dialektische Selbstentwicklung, die eigene Unwahrheit nachzuweisen haben würde, um, in diesem Entwicklungsgang, sich selbst, d. h. das Gegebene zum Ergebnis zu haben und also, in diesem immanent-relativen, nicht von unseren subjektiven Ansichten oder Theorien unterbrochenen Verlauf, sich selber notwendigerweise hervorzubringen, sich durch Selbstbeziehung und Selbstbedingung wahr zu machen.

So entwickelt sich also die Forderung von der Freiheit der Wissenschaft, die Forderung, nicht mit irgend einer Voraussetzung anzufangen, dialektisch oder durch inneren Widerspruch zu der Forderung, nur mit einer Voraussetzung anzufangen, die sich selber zu erzeugen hat, sich selber wahr zu machen hat, sich selber zu beweisen hat, ohne wiederum auf andere, nicht wahrgemachte Voraussetzungen hinzuweisen.

In der Philosophie ist immer die Möglichkeit philosophischen Denkens vorausgesetzt. Philosophisches Denken, das wahrhaft diesen Namen verdienen soll, hat daher, bevor es sich auf die Weltprobleme richtet, sich auf sich selbst zu richten, hat sich dessen bewußt zu werden, was es selbst ist, und zunächst hat es zu untersuchen, was der Alltagsverstand und der wissenschaftliche Verstand, woraus es sich entwickelt hat, wesentlich sind. Zu diesem Zwecke hat es, ohne auf haltbare Voraussetzungen sich zu gründen und ohne mit haltbaren Theorien über diesen Verstand anzufangen, das verständige Denken zu kritisieren, so, wie dieses Denken, auf seine verschiedenen, in einander übergehenden Weisen sich geltend macht. Denn die an sich selbst gerichtete Frage des Denkens, wie das Wesen oder das Selbst des Denkens zu denken ist, kann schwerlich in anderer Weise beantwortet werden als durch das Denken dieses Selbst, d. h. durch das bewußte Denken, oder das denkende Hervorbringen seiner selbst. In dieser Weise kann das Denken, in bewußt objektiver Einstellung des Geistes, aufs neue sich hervorbringen, um nun, indem es eigenen subjektiven Auffassungen, Meinungen und Erwartungen vollständig entsagt, aus dem Verstande in Wahrheit oder objektiv . . . zu sich zu kommen¹⁾.

Wer alle seine Voraussetzungen und damit die eigene Besonderheit

1) »Denn wer sein Leben erhalten will, der wird es verlieren; wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es finden.« (Matth. 16, 23.)

verleugnen will, um eigene Allgemeinheit, d. h. auch die objektive Wahrheit seines subjektiven Geistes, zu erleben, wer »sein Leben verliert«, der wird sich selber als Fall, als Beispiel, als Vertreter des Geistes erleben; aber der wird dann zu gleicher Zeit verstehen, daß der allgemeine oder objektive Geist nicht neben oder außer seinen Fällen vorkommt, sondern nur als alle seine Fälle. Ebenso wie die allgemeinen Naturgesetze nur erscheinen als ihre vielen besonderen Fälle und doch jeder Fall eines Gesetzes das ganze Gesetz vertritt, so ist auch jeder besondere, subjektive Geist, als Fall des allgemeinen, objektiven Geistes, diese Objektivität ganz, oder anders: der objektive Geist, wovon jeder subjektive Geist ein Fall oder ein Vertreter ist, ist durch jeden subjektiven Geist auch ganz vertreten; als jeder subjektive Geist ist der objektive Geist total anwesend, auch wenn der subjektive Geist das selber nicht aussprechen kann und diese seine Einheit mit eigener Allgemeinheit, z. B. im ästhetischen oder religiösen Gefühl, nur fühlt. Deshalb muß das Sich-denken des objektiven Geistes immer geschehen mittels eines subjektiven Geistes, welcher die Art und Weise, in der die Objektivität sich erzeugt, darum auch notwendig mit seiner Subjektivität oder Relativität belastet ¹⁾. Weil aber das Subjektive das Mittel und die sich wahrmachende Objektivität der Zweck ist, die Subjektivität und die Objektivität als das sich erzeugende Denken jedoch eins sind, ist die bewußte Wiederholung des verständigen Denkens auch die sich bewußt verwirklichende Einheit von Mittel und Zweck. Dasjenige, was Mittel war, nämlich das verständige Denken, ist, indem das Denken sich darauf richtet, zugleich Zweck, und was Zweck ist, bleibt auch das Mittel, wodurch nur der Zweck erreicht werden kann. Voraussetzung dabei ist aber, daß diese bewußte Wiederholung des verständigen Denkens, das als solches sich selbst noch nicht kennt, so stattfindet, daß der Denkende alles gelten läßt, wie alles sich in seiner Sphäre geltend macht, und keine Bedingungen voraussetzt, denen das Durchdachte sich nach seiner subjektiven Meinung anpassen soll. Auch diese Voraussetzung hat aber keine »absolute« Geltung, schließt also das Relative der Subjektivität nicht aus, sondern hat sich, indem sich die Tätigkeit der bewußten Wiederholung vollzieht, mittels dieser immer relativen, mit der Subjektivität belasteten Wiederholung so wahr zu machen, daß sie sich am Ende als das die Tätigkeit belebende Prinzip, als das den Fall durchtränkende Gesetz, als das

1) »In dem herrlich großen Drama der Philosophiegeschichte hat der Geist der Welt gegenüber alle Gesten entfaltet, deren er fähig ist, und jeder gab die Dominante für eine andere Weltanschauung.« (Joël, Wandlungen der Weltanschauung; 7.)

Wahre und Allgemeine in der besonderen, subjektiven und darum beschränkten, stets ergänzungsbedürftigen Ausführung erkennt. Auf diese bewußte Weise neu gedacht, gilt das verständige Denken nicht mehr als eine unbewiesene Voraussetzung, sondern als eine solche, die sich selbst frei erzeugt hat, sich selbst in dieser Erzeugung sowohl als Erzeugtes wie als Erzeugendes wahr gemacht hat und darum vernünftig ist. Diese Selbstbesinnung, diese objektive Selbstprüfung des Geistes in seinen verschiedenen Entwicklungsstadien, diese bewußte Selbsterzeugung des (verständigen und vernünftigen) Denkens, als einen auf nichts Fremdes und Unverstandenes sich gründenden Prozeß, nannte Hegel die Phänomenologie des Geistes und nennen wir, seit Bolland, die Selbstbewußtwerdung ¹⁾ des Geistes. Es ist Hessing, der diese Selbstbewußtwerdung des Geistes in seinem Werke unter dem gleichnamigen Titel in der holländischen Sprache entwickelt hat, womit er Hegels und Bollands Werk erneuert und ergänzt hat.

Solch eine Bewußtwerdung soll jedem philosophischen Begreifen der Wirklichkeit vorausgehen, also auch den nachstehenden Ausführungen.

Weil aber mein Werk schwer verständlich wäre, wenn ich nur auf die Werke der obengenannten Philosophen hinwiese, so habe ich, so gut oder so schlecht solches auf eine andere Weise als die hier bezeichnete möglich ist, begreiflich machen wollen, was es bedeutet, die Natur in ihrem Wesen zu begreifen.

Was den Titel meines Werkes angeht, so will ich eine kurze Rechtfertigung vorausschicken. Es war meine Absicht, nachzuweisen, daß in der Natur die 'Freiheit' des Geistes schon heraufdämmert, eine Freiheit, welche die Physiker in der Natur, zu ihrem großen Erstaunen, e n t d e c k t haben und welche als sehr unbehaglich von den an die einseitig-kausale, Bedingtheit der Natur glaubenden Physikern empfunden wird. Die Ursache dieses Unbehagens ist die 'Unfreiheit' der sich für frei und ungebunden haltenden Wissenschaft. Ich habe durch Zeichen die Wörter Freiheit und Unfreiheit hervorgehoben, und zwar, um anzugeben, daß sowohl die 'Freiheit' der Natur wie die 'Unfreiheit' der Naturwissenschaft 'bedenkliche' Benennungen sind. Bedenklich ist hier nicht bloß gemeint in dem diesem Worte vielfach beigelegten Sinne: »heikel«, »eigentümlich«, »erstaunlich«, sondern auch und vor allem in der Bedeutung »reich an Bedenkbarem oder Überdenkbarem«. Gerade die Natur, welche durchgängig als durch Fremdes bedingt und unfrei genommen wird, habe ich mit dem Prädikat »frei«, die Naturwissenschaft dagegen, welche nach vielen ihrer

1) Richard Kroner hat sein im vorigen Jahr erschienenen Buch »Die Selbstverwirklichung des Geistes« genannt.

Adepten »dem freien und furchtlosen Gebrauch des Denkens weder Autorität noch Schranke zugestehen könne«, als »unfrei« charakterisiert. Ich tat dies nicht, weil die Natur in ihrer Natürlichkeit frei ist, sondern weil uns in der leblosen Natur die Freiheit schon heraufdämmernd; die Freiheit nämlich des Geistes, der sich ständig aus der Natur entwickelt, der sich auch ständig zur Natur sozusagen 'vernaturt' (z. B. in seinen Gewohnheiten, welche er sich zu einer 'zweiten' Natur macht), um, mittels seiner 'Vernaturung', sich als freien, d. h. sich selbst bedingenden und bestimmenden Geist hervorzubringen; ich nannte weiter die Naturwissenschaft nicht deshalb »unfrei«, weil sie wesentlich und nur unfrei wäre, sondern weil sie, indem sie sich an verschiedene, nicht von ihr als Wissenschaft wahrgemachte Voraussetzungen gebunden glaubt, durch diesen für sie charakteristischen Wahn noch nicht wahrhaft frei ist. Von seinen Voraussetzungen eingeengt, ist darum das wissenschaftliche Denken ein endliches oder beschränktes Denken, trotz der besten Absichten, nicht beschränkt sein zu wollen. Durch solch eine Einschränkung verliert die Wissenschaft ihre Freiheit und entsteht in dem an sich vernünftigen Geist ein Zwiespalt und eine Trennung zwischen wissenschaftlichem oder sog. rationellem Denken und unwissenschaftlichem oder irrationellem Denken. Letzteres schätzt man, als Mensch, bald mehr, bald weniger als die eigene Kehrseite, ohne den wahren Zusammenhang zwischen den im und vom Geiste gebildeten Gegenteilen begreifen zu können. Zur näheren Orientierung gestatte ich mir daher, hier kurz und sehr formell zu entwickeln, was wahrhaft frei und einheitlich heißen kann.

Wahrhaft frei und einheitlich ist nicht dasjenige, was durch ein Anderes hervorgebracht wird. Denn falls das Andere die Ursache des Hervorgebrachten wäre, so könnte man dieses weder frei noch einheitlich nennen. Als Hervorgebrachtes kann das Freie und Einheitliche auch nicht in etwas Anderem enthalten sein; denn in diesem Falle würde es durch das Andere begrenzt oder bedingt und demnach weder frei noch einheitlich sein. Aber es kann ebensowenig nirgendwo sein, weil es dann bloß eine unwirkliche Möglichkeit, eine unerreichbare Grenze und daher ein durch das Wirkliche Bedingtes und Begrenztes wäre. Nicht entstanden und trotzdem wirklich kann das Einheitliche Freie nicht sein, weil es dann außer dem Bereich des Entstehenden fallen und von diesem bedingt sein würde, und ein für allemal entstanden kann es aus demselben Grund nicht sein. Das Freie und Einheitliche kann auf keine Weise sachlich sein mit Ausschluß des Werdenden und mithin des Nicht-seins, weil es, irgendwie

'seiend' und keiner Veränderung mehr unterworfen, als dieses Seiende bedingt und daher nicht mehr frei (d. h. sich selbst bedingend) sein würde. Das Freie kann deshalb kein hervorgebrachtes oder verursachtes Freies sein mit Ausschluß des Hervorbringens und des Hervorbringenden. Soll trotzdem das einheitliche Freie wirklich oder in Wahrheit sein, so kann es nicht bloß sein und nicht bloß werden, sondern muß es werdend sein und seiend werden und zwar als das sich selbst dauernd Hervorbringende, sich selbst Verwirklichende, sich selbst Wahrmachende, sich selbst Bezweckende, um, sowohl das Hervorgebrachte, das Hervorbringende wie das Hervorbringen, sowohl causa prima, causa efficiens et instrumentalis wie causa finalis oder in einem: causa sui zu sein. Daß solch eine Selbstverwirklichung nicht aus etwas Anderem und nicht in etwas Anderem sich vollziehen kann, ist in der Aussage eo ipso enthalten; weder Anfang noch Ende, noch Mitte des Prozesses dürfen außer dem Bereich des Freien fallen, während umgekehrt das Freie sich keiner Phase seines eigenen Prozesses entziehen kann. Das wahrhaft einheitliche Freie hat daher dauernd sich selbst zum Ursprung und zum Zweck, geht von sich selbst aus, um, indem es sich zum Mittel macht, nur sich selbst zu bezwecken und, in diesem Prozeß, dennoch dauernd bei sich zu bleiben.

Soll das Freie auch wahrhaft einheitlich sein, so kann es die Unfreiheit und die Vielheit nicht als das Beschränkende oder Bestimmende außer sich haben und können diese beiden auch nicht von oder in etwas Anderem als dem Freien verursacht sein oder zu etwas Anderem als zu dem Freien dienen. Also muß die mit Unfreiheit oder Bestimmtheit behaftete Vielheit durch ständige Selbstteilung des Einheitlichen in dem Einheitlichen entstehen, um ständig, als Vielheit der Einheit, zum Mittel zu dienen für die Selbstverwirklichung des Freien, das, als das Vielheit aus sich schaffende und in sich enthaltende Eine, die, mittels der Verneinung sich erzeugende und sich wahrmachende wirkliche Einheit oder Vieleinigkeit darstellt. Wirkliche Vieleinigkeit, welche als die sich dauernd hervorbringende Vieleinigkeit, auch wahre Vieleinigkeit genannt werden kann, ist demnach nur als ständig werdende und wird, indem sie ständig ist; sie ist die dauernde Grenze eigener Kontinuität, die absolute Nichtigkeit eigener Universalität; sie enthält alle Einzelnen, mittels deren sie sich verwirklicht oder verwirklicht hat; und alle Einzelnen, mittels deren sie sich noch verwirk-

lichen wird, sind in ihr potentialiter vorhanden. Dennoch geht sie in keiner dieser Einzelnen, welche alle Besonderungen von ihr selbst sind, auf, keines dieser Einzelnen ist die wahre Vieleinigkeit ohne weiteres; aus und durch Vermittlung dieser durch Selbstbesonderung produzierten Einzelnen entwickelt und enthüllt sie sich stetig, indem sie diese alle, als an-sich abgelehnt und unhaltbar, eingewickelt und eingehüllt enthält. Die wahre Vieleinigkeit ist in dieser Weise der allgemeine oder wahre Prozeß, ist die Wahrheit als dauernd werdende. Dieser Prozeß ist aber nicht, wie er auf Kantische Weise gesetzt wird, ein endloser Prozeß, der nach einer nie erreichbaren Grenze konvergiert; er ist unendlich und enthält die Endlosigkeit der einzelnen Prozesse, um mittels derselben sich als der wahre Prozeß zu behaupten und als Grenze das Kontinuum zu sein. Endlos würde der Prozeß sein, wenn er nie endete, wenn er ohne Ende wäre und wenn er, was hieraus sich als Folge ergeben müßte, auch ohne Anfang wäre; endlos würde der Prozeß auch sein, wenn wir uns denselben als außerhalb des Denkens verlaufend vorstellten und ihn damit vom Denken trennten ¹⁾. In beiden hier gesetzten Fällen würde der Prozeß, als nicht innerhalb seiner selbst verlaufend, unfrei sein. Der wahre oder allgemeine Prozeß aber ist frei und unendlich, weil die Einheit, die sich be-greift als die Idee, welche in Freiheit sich gestaltet, aus sich, in sich und zu sich geht und dauernd wird, indem sie Anfang und Ende in jeder Phase des Prozesses vereinigt.

Anfang und Ende verhalten sich nämlich wie die unentwickelte Möglichkeit (das An-sich) und die selbsttätig — irgendwie und immer wieder anders — entwickelte Wirklichkeit (das Für-sich) der einen, Ideen setzenden und aufhebenden Idee.

Als dieser unendliche Prozeß ist das Eine, indem es sich in Freiheit verwirklicht. Dieses Sich-setzen oder Sich-schaffen als Prozeß bedeutet Dauernd-sein des Sich-veränderns, damit der Prozeß auch Prozeß bleiben könne. Achten wir vor allem auf das Verändern, so scheint der Prozeß, d. h. der allgemeine oder der Weltprozeß, immer anders zu sein,

1) Heidegger hat mit Recht betont, daß die Trennung von Ich und Welt unvernünftig ist: »Nicht zu viel, sondern zu wenig wird für die Ontologie des Daseins vorausgesetzt, wenn man von einem weltlosen Ich ausgeht, um ihm dann ein Objekt . . . zu verschaffen« (Sein und Zeit I, 316). Ego: Das Ich und die Welt sind Faktoren oder Momente einer stetig sich erzeugenden Wirklichkeit, welche man zu unterscheiden wohl, zu trennen nicht das Recht hat.

und der unterscheidende Verstand wird den Prozeß, auf Grund dessen, als endlos auffassen. Das noch nicht verständig denkende Gefühl (oder die Anschauung), d. h. jene selbstunbewußte Geisteshaltung, in welcher der Geist, ohne Nachdenken, der Wirklichkeit der Wahrheit gewiß ist, weiß aber unmittelbar (oder intuitiv), daß der Weltprozeß nicht endlos sein kann. Trotzdem beharrt die trennende Verständigkeit bei ihrem Suchen nach dem Anfang und dem Ende . . ., ohne diese, als Verstand und auf die Art und Weise des Verstandes, je 'finden' zu können; der Mensch aber, der niemals nur verständig ist, fühlt, daß Anfang und Ende sich nie in verstandesmäßiger Weise werden finden lassen. Bleiben wir aber einerseits gefühlvolle, andererseits wissenschaftlich-verständige Menschen, so wissen wir keine Einheit in diesen zwei Gebieten unseres Bewußtseins zu schaffen, das heißt: so bleibt ein Zwiespalt in uns selbst und wechseln wir unsere Stellungnahme und unsere Meinung je nachdem unser Verstand oder unser Gefühl stärker 'spricht'. Wir geraten in ein Dilemma, aus dem wir weder gefühlsmäßig, noch verstandesmäßig einen Ausweg wissen.

Oben wurde aber schon kurz darauf hingewiesen, und im folgenden wird sich dieses hoffentlich noch deutlicher zeigen, daß der Weltprozeß sich nicht dem Bereich der Wahrheit und umgekehrt die Wahrheit sich nicht dem Bereich des Weltprozesses entzieht, sondern daß dieser Prozeß die dauernde Selbstorganisation der von der Einheit gesetzten Vielheit ist, mittels deren die Einheit sich dauernd in Freiheit und als Freiheit wahrmacht, oder sich als das alles umfassende eine Wahre erzeugt. Bei den weiteren Ausführungen wird es dem Leser einleuchten, daß alles Bestimmte der Natur und der Naturwissenschaft Moment oder Faktor im Weltprozeß ist. Als F a k t o r des Prozesses ist alles von allen andern Faktoren abhängig und ist es mithin mit Unfreiheit behaftet; als Faktor der sich als Prozeß verwirklichenden W a h r h e i t, zeigt alles seine Freiheit und versucht alles seine freie Macht über alle anderen Faktoren auszuüben. Auch wir Menschen sind Faktoren im Prozeß des Wahren, und durch uns, aber auch als wir, kommt die aus der Natur durch Selbstvermittlung entwickelte Wahrheit zum Selbstbewußtsein. Als dieses Bewußtsein erlebt sie darum einerseits die ihrer E r s c h e i n u n g gemäße, nur in stetem, sorgenvollem Kampf gegen alle anderen Faktoren sich behauptende Endlichkeit und erlebt sie andererseits die ihrem W e s e n gemäße Freiheit, erlebt sie sich als die alle endlichen Faktoren in sich enthaltende Unendlichkeit. Indem sie nun alle ihre Erscheinung beschränkenden Faktoren als die ihrigen weiß, ist sie damit das alles Übergreifende, das alles Überwindende, das w e s e n t l i c h U n b e -

schränkte und Unbedingte, das alle Beschränkungen und Bedingungen ihrer Erscheinung als ihre eigenen, aus keiner fremden Quelle stammenden Bedingungen weiß. Daß die Freiheit in der Natur nur schwach betont ist und noch tief verborgen liegt, während sie im wissenschaftlichen Geiste, und namentlich in der Wissenschaft der Physik, sei es auch gefühlvoll und nicht in wissenschaftlicher Weise, bis zur Grenze ihres Selbstbewußtseins gelangt ist, habe ich in den folgenden Abschnitten meines Buches näher ausgeführt.

DIE GEWOHNHEIT ALS ZWEITE NATUR.

VON

W. L. THIEME (ROTTERDAM).

Solange und insofern das Bewußtsein sich seiner selbst nicht bewußt ist, erfährt es die Welt als Sinnliches auf die Weise der verhältnismäßig passiven E m p f i n d u n g. Ein solches 'Erfahren' verdient folglich seinen Namen nicht, das heißt: n o c h nicht (und so denn wiederum doch s c h o n), insoweit sich daran das aktive bewußte Denken noch nicht beteiligt. Die wahre Erfahrung, welche sowohl die denkende Erfahrung als das erfahrende Denken ist, existiert nicht für dieses bloß empfindende Bewußtsein, wie denn überhaupt für es kein 'Anderes' existiert: es ist, wenn auch nicht f ü r s i c h, das durchaus subjektive Bewußtsein oder das unmittelbare Wissen.

Was das Bewußtsein empfindet, das empfindet es als sich selber, ohne sich eben d e s s e n bewußt zu sein. Denn das Bewußtsein, welches eines 'Anderen' bewußt wird, ist ja dasjenige, das sich von diesem Anderen scheidet und unterscheidet, das aus sich selber herausgeht, um, letzten Endes, wieder zu sich zu kommen und sich zur begreifenden Vernunft zu vergeistigen. Insoweit aber das nur empfindende Bewußtsein zu dieser Vergeistigung noch nicht entwickelt ist, hat es zunächst als das natürliche, angeborene, native oder n a i v e Bewußtsein zu gelten. In seiner einseitigen Subjektivität scheidet und unterscheidet sich das naive Bewußtsein nicht, das heißt: es objektiviert sich nicht; es f i n d e t nichts außer sich, weil es nicht aus sich herausgeht, sondern andauernd bei sich und in sich bleibt, und was es dennoch etwa 'finden' sollte, das findet es in sich selber als sich selber.

Dieses In-und-als-sich-Finden nennen wir das Empfinden; es ist die einzige Fähigkeit und Tätigkeit des bloß naiven Bewußtseins, es ist das Wesen desselben, indem es ohne diese Tätigkeit überhaupt nicht wäre. Mit anderen Worten: das Empfinden des Bewußtseins ist das Bewußtsein als Empfinden. Diese Tätigkeit ist das sich stets erneuernde

und bereichernde, sich stets verändernde Bewußt werden und kann so die Selbstbewegung des Geistes zum vernünftigen Denken genannt werden, welche Bewegung als naives Bewußtsein zunächst und vorläufig nur erst natürliche, 'angeborene' Eigenbewegung des Geistes ist, das heißt wiederum: der Geist als natürliche Eigenbewegung ¹⁾.

Sofern aber diese Bewegung eine unveränderliche, sich immer gleich bleibende ist, kann von einem eigentlichen Bewußtsein noch nicht die Rede sein, welches ja, als ein sich entwickelndes Bewußt werden, ein stetes Anderswerden voraussetzt. Dieses 'einfache Pulsieren der Seele' wie Hegel es nennt (Enc. § 390), dieser natürliche Organismus des geistigen Lebens, die naive 'Anlage' des Geistes, ist die Potentialität des vorläufig bloß empfindenden Bewußtseins und hat die Bestimmung, zur Verwirklichung des Bewußtwerdens in seiner ruhigen Eigenbewegung gestört und so schließlich zu der Selbstbewegung des tätigen, wirkenden Geistes gesteigert und aufgehoben zu werden ²⁾.

Der Störung gegenüber verhält sich das Bewußtsein als natürliche Eigenbewegung zunächst sowohl passiv als aktiv, indem es der Störung, eben weil diese 'Störung' ist, einen passiven Widerstand leisten muß, der als ein natürliches Sich-Behaupten der Eigenbewegung, also als Trägheit, doch nicht ohne Aktivität ist.

So hebt sich die Seele in der Störung ihrer einfachen, ruhig-pulsierenden Eigenbewegung durch ihren eben darin enthaltenen Widerstand auf zu der mannigfachen Selbstbewegung des geistigen Bewußtseins, das heißt

1) Daß hier die redende Vernunft Natur und Geist 'in einem Atem' nennt, liegt ... in der Vernunft. Natürliche Eigenbewegung ist Eigenbewegung der Natur, in welcher und als welche der Geist 'außer sich' und nicht oder noch nicht 'für sich' ist. Bewegung der Natur ist Bewegung des Geistes in der Natur, oder vielmehr als Natur und somit ist die Bewegung des Geistes nicht als ein 'Alsob' oder ein zufälliger Parallelismus zu fassen. Der Geist, der die natürliche Bewegung beobachtet, nimmt damit seine eigene Bewegung, seine 'Eigenbewegung' wahr und insofern er diese begreift, begreift er ... sich selbst.

2) Pulsierend ist die Bewegung, welche ihre Störung als 'Anlage' in sich selber hat und 'mit sich bringt', indem sie ihre Veränderung in unveränderter Weise setzt und aufhebt. Diese unveränderliche Veränderlichkeit ist ihre eigentümliche Gleichmäßigkeit, welche somit nicht die leere Einförmigkeit der sich endlos gleichbleibenden Bewegung ist, sondern die höhere Potenz derselben, die in sich ruhende, 'ruhige' Bewegung, die wahre Ruhe selber als Einheit von Bewegung und Stillstand, von Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit. Die wahrhaft ruhende Seele empfindet Nichts, auch nicht ... die Ruhe.

Es ist weiter die Bewegung, die sich von der Herrschaft der Zeit befreit, insoweit sie nicht mehr lediglich von dieser bestimmt wird, sondern ihrerseits die Zeit wiederum bestimmt durch die gleichmäßige Rückkehr ihrer 'Periode' und so ihr eigenes Zeitmaß als Eigenmaß an sich hat.

Weiteres über die pulsierende Bewegung gehört nicht hierher.

also: zum Bewußtsein als Selbstbewegung des Geistes. Das Pulsierende aber der Bewegung überhaupt wird bedingt durch die bloße *Wiederholung* des durch Störung und Widerstand hervorgerufenen zusammengesetzten Moments, das ebensowohl wiederum durch das Pulsieren selber bedingt wird.

Je nachdem die Störung der Eigenbewegung der Seele dem Eigenmaße des ruhigen Pulsierens entspricht und so eins dem anderen *angemessen* ist, wird sie als ein *Annehmliches* in die Eigenbewegung aufgenommen oder 'angenommen'. Das hierdurch bedingte 'ruhige' Pulsieren des Bewußtseins (oder: das Bewußtsein als ruhiges Pulsieren) ist eben die Empfindung des Annehmlichen, die *angenehme Empfindung* oder die *Lust*. Die Lust als die Empfindung des Angenommenen oder vielmehr des Annehmlichen ist die ruhige Selbstbewegung des Bewußtseins, welche durch das gegenseitige Angemessensein ihrer Momente, oder allenfalls durch deren *Anmaßung*, sich in der Wiederholung und als solche behauptet und dauerhaft macht, oder anders gesagt: das Bewußtsein 'gewöhnt' sich an dasjenige, was sich in ihm dauernd oder ihm *inne wohnend* macht und ihm als das 'Gewünschte' gelegentlich zur 'Wonne', aber auch zur 'Gewohnheit' werden kann.

Die Störung der ruhig pulsierenden Seele, die den Übergang der natürlichen Eigenbewegung zu der Selbstbewegung des Bewußtseins bewirkt, kann hier schon als das Empfinden selber bezeichnet werden. Denn das Verhältnis der Störung zur Empfindung, oder auch das der Widerstand leistenden Eigenbewegung zu der daraus resultierenden Selbstbewegung, als das Verhältnis des Bewirkenden zum Bewirkten, ist hier, wie überhaupt, so zu verstehen, daß beide einander voraussetzende und bedingende Momente Eines Prozesses sind, welcher seinerseits wiederum sowohl durch diese Momente bedingt wird, als daß er dieselben bedingt, das heißt: zu Momenten macht. So ist die Störung also nur Störung, insofern ein 'Etwas' da ist, welches durch sein Gestörtwerden, die Störung als solche nicht bloß möglich, sondern *wirklich* macht. Dieses Etwas ist ganz allgemein und abstrakt genommen der *Widerstand*, welcher, wie bereits bemerkt, in der Bewegung enthalten oder 'begriffen' ist. Die nichts störende 'Störung' ist eben keine Störung, wie der nichts widerstehende 'Widerstand' auch kein Widerstand ist. Die nicht gestörte 'Seele' leistet keinen Widerstand und bleibt daher in ihrer ungestörten Eigenbewegung nur Möglichkeit des Widerstands, also nur Möglichkeit der Selbstbewegung, welche als sich nimmer verwirklichende Selbstbewegung die reine Unmöglichkeit des Bewußtseins ist.

Die Seele, welche nicht gestört wird, empfindet nicht und insoweit

die 'wahre' Seele zunächst die empfindende Seele ist, wird hiermit gesagt und begriffen, daß die nicht gestörte Seele keine . . . Seele ist. Die Empfindung der Seele i s t die Störung der Seele ¹⁾).

Dies bedeutet aber, daß die empfindende, das heißt: die gestörte Seele als solche auch gleichzeitig die in ihrer Eigenbewegung und als diese Widerstand leistende Seele ist, welche dadurch zur eigentlichen S e l b s t bewegung kommt, oder — vielmehr — sich zur Selbstbewegung macht. Insoweit nun die Störung und damit der Widerstand sich unveränderlich behaupten, mit anderen Worten: die Störung weder gestört noch z e r stört, kurz, insoweit die Störung nicht 'aufgehoben' wird, behauptet sich auch die Selbstbewegung wieder als eine unveränderliche, sich gleichbleibende und wird so das eigentliche Bewußtsein als das stete A n d e r s werden der geistigen Selbstbewegung eben z e r s t ö r t.

Die sinnliche Welt, oder die Welt als Sinnliches, worunter auch, und zwar zunächst die eigene Leiblichkeit zu verstehen ist, ist, eben weil und insofern sie mit Recht 'sinnlich' heißen muß, die mit leiblichen Sinnen wahrgenommene, die s i n n f ä l l i g e oder die in die Sinne fallende Welt, das heißt also: die empfundene Welt, die Welt a l s Empfindung, und als solche nichts anderes als die S t ö r u n g d e r S e e l e ²⁾).

Die dem Eigenmaße der Eigenbewegung entsprechende und so dieser a n g e m e s s e n e Störung ist als diejenige anzusehen, welche sich eben durch ihr Angemessenheit aufhebt, insoweit sie nämlich in die Eigenbewegung aufgenommen und so von derselben angenommen wird. Andererseits hebt sich ebenso in der Eigenbewegung deren Widerstand auf und so ist denn die aus dieser beiderseitigen Aufhebung hervorgehende Selbstbewegung als die V e r s ö h n u n g , d e r A u s g l e i c h d e s K o n f l i k t e s

1) Die in der sogenannten 'modernen' Pädagogik oft verkündigte Lehre, daß die Seele des Kindes nicht gestört werden solle, ist ein dummer Wahn. Wenn es überhaupt möglich wäre, dieselbe in Anwendung zu bringen, so würde dadurch gerade sorgfältig verhindert, was als höchster Zweck anzustreben ist: die geistige Entwicklung.

2) Es ist hiermit nun zugleich zu begreifen, daß Störung und Widerstand einander gegenseitig voraussetzen. Die die Seele störende Welt wird ihrerseits wiederum durch den Widerstand der Seele gestört und der dieser Welt widerstehenden Seele begegnet die Störung der Welt als Widerstand. So ist denn die Empfindung der Konflikt zwischen Seele und Welt, aus welchem keins von beiden unerschüttert hervortritt. Denn Störung und Widerstand, Ausgleich und Versöhnung gibt es auf beiden Seiten und dies bedeutet, daß auch die Welt als empfunden werdend eine Störung durch die Seele erleiden muß, die ihr nicht gleichgültig bleiben kann. Störend und ausgleichend, kämpfend und versöhnend kommt die Welt zum Bewußtsein und so vollzieht sich der Prozeß des Bewußtwerdens als ein immer sich erneuernder und immer wieder sich schlichtender Kampf, der seine endgültige Versöhnung, seinen letzten Frieden findet im unendlichen, vollkommenen Bewußtsein, das heißt: in Gott.

zwischen der Störung und dem Widerstand zu verstehen, worin diese beiden als aufgehobene Momente vorausgesetzt bleiben. Diese Versöhnung bedeutet aber nichts anderes als die Wiederkehr des ruhigen Pulsierens durch die Wiederholung des durch die Störung hervorgerufenen zusammengesetzten Moments der Selbstbewegung.

Daß überhaupt die Wiederholung und damit das 'ruhige' Pulsieren eintritt, will also sagen, daß die Störung vermöge ihres unveränderlichen Sich-Behauptens sich eben zerstört, sich als Störung aufgehoben hat und in die Eigenbewegung auf- oder eingegangen ist. Gleichzeitig aber ist damit die Empfindung als Störung der Seele . . . zerstört, insoweit eben durch die Wiederholung die Störung sich (qualitativ) behauptet. Nichtsdestoweniger jedoch kann sich die Empfindung dennoch insoweit behaupten, als die Störung wenigstens quantitativ sich verändert, sei es durch eine Abnahme oder eine Zunahme ihrer I n t e n s i t ä t.

Hiermit wird also wieder zurückgenommen, was anfangs oben bemerkt wurde: das bereits Angenommene ist die Lust oder die angenehme Empfindung n i c h t m e h r, insoweit sich nämlich dadurch das Bewußtsein bereits g e w ö h n t hat an das in ihm sich Behauptende und Dauerhafte, welches ihm nunmehr innewohnt. Indessen muß das Sich-Behaupten der Empfindung doch wiederum als ein Sich-Ändern der Empfindung begriffen werden, da eine irgendwie (hier quantitativ) sich ändernde Störung eine sich ändernde Empfindung bedingen muß.

Nur das 'Annehmliche' oder das 'Annehm b a r e' kann als das A n g e n e h m e empfunden werden, welches also bedeutet, daß die Lust ohne weiteres die r e i n e Potentialität, das heißt: die Unmöglichkeit selber ist. Anders gesagt kann dies lauten: Die Lust und, wenn recht bedacht, die Empfindung als Einzelnes, ist von vornherein zur Zerstörung b e s t i m m t, die Empfindung hebt sich auf, indem sie sich behauptet. Dies lehrt uns übrigens die bloße Alltagserfahrung: gegen das G e w ö h n t e 'stumpft' die Empfindung sich 'ab' und dieses Abstumpfen ist nichts anderes als die Rückkehr der Seele zu ihrem 'ruhigen', empfindungslosen Pulsieren, das heißt: zu der reinen P o t e n t i a l i t ä t des Empfindens. Durch ihren sich immer wiederholen m ü s s e n d e n Rückfall in das Unbewußte aber erhält sich die Seele ihre Empfindungsmöglichkeit als ein b l e i b e n d e s Vermögen.

So ist es denn zu verstehen, wie die Gewohnheit zur zweiten Natur wird. Zur z w e i t e n Natur, das will hier besagen: zu der durch die jetzt als aufgehobenes Moment angenommene Störung qualitativ b e s t i m m t e n Eigenbewegung der Seele.

BESITZ UND EIGENTUM¹⁾.

VON

S. A. VAN LUNTEREN (UTRECHT.

I.

Zunächst werde hier für Nicht-Juristen eine kurze Einleitung vorausgeschickt.

Die Rechtswissenschaft pflegt zwischen »Besitz« und »Eigentum« eine scharfe Grenze zu ziehen. Unter Besitz versteht man die Verfügungsgewalt über eine Sache, wobei es dahingestellt bleibt, ob der Besitzer zur Verfügungsgewalt berechtigt ist oder nicht, m. a. W. ob er zugleich Eigentümer ist oder nicht. Besitz ist die *tatsächliche* Möglichkeit der »Ausübung« von Eigentumsrecht²⁾. In der Regel wird der Besitzer zugleich Eigentümer sein, denn der Eigentümer »soll« Besitzer, der Besitzer »soll« Eigentümer sein. Besitz ist dann die äußere Seite des Eigentums, Eigentum ist, als die Berechtigung zum Besitz, die innere Seite des Besitzes. In der Realität der Rechtsordnung kommt allerdings Besitz als selbständiges, vom Eigentum losgelöstes Institut vor; dieser Besitz betätigt wichtige Funktionen und wird vorläufig anerkannt und geschützt, sowohl insoweit er unrechtmäßiger Besitz ist (z. B. der des Diebes) als auch insoweit er subjektiv rechtmäßiger Besitz (*bona fide possessio*) ist, der sich durch »Verjährung« zum Eigentum entwickeln kann (z. B. der Besitz desjenigen, der meint, daß das von ihm gekaufte Haus ihm vom *Eigentümer* verkauft und geliefert worden ist, während der Verkäufer tatsächlich nicht Eigentümer war. Der Käufer wird dann *bona fide* Besitzer, aber erst Eigentümer durch Verjährung).

1) Diese Abhandlung ist nur ein Fragment, in welchem ich einige Hauptlinien ziehe und eine Reihe von Gesichtspunkten unerörtert lassen muß.

2) Daß man auch andere Rechte als Eigentum »ausüben« kann, also »besitzen« kann, so daß im allgemeinen zwischen »Recht« und »Rechtsbesitz« ein Unterschied zu machen ist, bleibe hier außer Behandlung; ebenso sei nur über »Eigenbesitz« (*possessio civilis*) gesprochen; die »detentio« usw. soll keine Betrachtung finden.

2.

In Hegels Rechtsphilosophie wird der Besitz nicht als ein neben dem Eigentum selbständiges Institut behandelt. Besitz und Eigentum gehen bei ihm fast immer zusammen und zwar im Verhältnis der Seite der »äußeren Gewalt (Besitz)« zu derjenigen des »Rechtlichen darin (Eigentum)«¹⁾. So sagt er auch²⁾: »Das für sich bloß praktische Prädikat des »Meinigen«, welches die Sache durch das Urteil des Besitzes zunächst in der äußerlichen Bemächtigung erhält, hat aber hier die Bedeutung, daß Ich meinen persönlichen Willen in sie hineinlege. Durch diese Bestimmung ist der Besitz Eigentum, der als Besitz ‚Mittel‘, als Dasein der Persönlichkeit aber ‚Zweck‘ ist«³⁾.

Aus welchem Grunde Hegel den Begriff des Besitzes als solchen nicht weiter entwickelt hat, weiß ich nicht. Daß ihm der Besitz als selbständiges Institut unbekannt geblieben wäre nach dem Erscheinen des damals schon geradezu berühmten Werkes seines späteren Berliner Kollegen Savigny vom »Recht des Besitzes« (1803), ist ausgeschlossen. Hätte Hegel bei der Selbstverwirklichung der Person in ihrem Eigentum als erste Gestaltung des Rechts den Besitz als solchen behandelt, dann hätte er in dem Beginn des Rechtes gleich den Beginn des Unrechts zur Sprache kommen lassen müssen, denn der Besitz ist mögliches Recht, aber auch mögliches Unrecht. Nun kommt bei Hegel das Unrecht erst im § 82 seiner Rechtsphilosophie zur Sprache, aber auch da war speziell im § 84 ff. aller Anlaß gegeben, bei den »Rechtskollisionen« den Besitz als solchen zu erörtern, was er aber unterließ. Wir haben die festgestellte Lücke auszufüllen und zu begreifen, daß, bei dem ersten und anfänglichen Sich-an-der-Außenwelt-Verwirklichen des Willens der Person, der Besitz sich nicht nur als rechtmäßig (d. h. als Eigentum) geltend machen wird, sondern auch daß, weil die Person Möglichkeit von Recht und als diese Möglichkeit zugleich Möglichkeit von Unrecht ist, darum ihre Willensäußerung hinsichtlich einer Sache als Besitz sich auch nicht als Eigentum, sondern nur als Besitz und damit unter Umständen als Unrecht erweisen kann.

1) Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 45.

2) Encyklopädie der phil. Wissenschaften, § 489.

3) Spuren des selbständig Geltenlassens von »Besitz« finden sich wohl vor, z. B. in § 52, 78 und 80 der »Gr. d. Phil. d. Rechts«, in § 486 Anm. der „Enc.“, auf S. 424/425 seines »Systems der Sittlichkeit« (Ausgabe Lasson): »Von einem rechtlichen Grund oder Seite des Besitzes kann hier gar nicht die Rede sein«, und besonders in § 11 der „Phil. Propädeutik“ I (W. W. ¹ XVIII, S. 38/39), aber weiter ausgearbeitet hat Hegel es hier auch nicht.

Ist im Prinzip der Besitz nur Mitte und Mittel zwischen der Person und ihrem Eigentum und »soll« er an sich nicht gelten, so tritt in der Rechtsordnung der Besitz als »eigentlich« ungehörige »Tatsache« doch notwendigerweise als selbständiges Institut mit auf. Und wie im Verbrecher doch seine Persönlichkeit anerkannt wird (indem er nämlich der Strafe unterliegt), so wird der selbständige ja sogar ganz unrechtmäßige Besitz (vorläufig) doch als »Recht« anerkannt, um (schließlich) als »Unrecht« aufgehoben zu werden.

Besitz ist eine ungehörige »Tatsache« und kein »Recht«; aber er wird vorläufig geschützt, selbst dem Eigentümer gegenüber und gilt infolgedessen als »Recht«, ja er kann (wenn der Besitzer bona fide ist) durch Zeitablauf (Verjährung) sogar Eigentum werden; der noch nicht verjährte Besitz muß jedoch dem Eigentümer, der diesen beansprucht, zurückgegeben werden. Diese und andere Widersprüche schaffen die berüchtigten Schwierigkeiten in der Besitzlehre, welche nicht dadurch verschwinden, daß man einseitig eine »Auffassung« wählt, z. B. diejenige, daß Besitz entweder eine Tatsache oder ein Recht ist, sondern indem man den inneren notwendigen Widerspruch, der das Wesen des Besitzes ist, gelten läßt und denselben sich dialektisch entwickeln läßt, in welcher Entwicklung der Besitz sich zu seiner eigenen Wahrheit, dem Eigentum, aufheben wird. Da Eigentum aufgehobener Besitz ist, ist mit dem Besitz schon Eigentum vorausgesetzt, so daß diese Selbstaufhebung des Besitzes zu seiner Wahrheit zugleich Rückkehr des Besitzes zu seinem »Beginn« bildet. Diese Selbstaufhebung vollzieht sich in jedem einzelnen Fall des Besitzes im realen Rechtsleben auch, und dies haben wir also gelten zu lassen und zu begreifen.

3.

Wenn in der »Phänomenologie«, d. h. in der Lehre vom Selbstbewußtwerden oder von der Selbstverwirklichung des Geistes, das wahre Selbstbewußtsein oder die selbstbewußte Wahrheit erreicht ist, dann hat man begriffen, was Hegel am Schluß seiner Paragraphen über »die Phänomenologie des Geistes« in seiner »Encyklopädie« (§ 438) sagt: »Die an und für sich seiende Wahrheit, welche die Vernunft ist, ist die einfache Identität der Subjektivität des Begriffes und seiner Objektivität und Allgemeinheit«. In der »Phänomenologie« selbst (W. W.² II, S. 170) schreibt er: »Die Vernunft ist die Gewißheit des Bewußtseins, alle Realität zu sein« und auf S. 175: »Das Bewußtsein aber als Wesen ist dieser ganze Verlauf selbst, aus sich als einfacher Kategorie

in die Einzelheit und den Gegenstand überzugehen und an diesem Verlauf anzuschauen, ihn als einen unterschiedenen aufzuheben, sich z u z u e i g n e n und sich als diese Gewißheit, alle Realität, sowohl es selbst als sein Gegenstand zu seyn, auszusprechen.« Auf S. 176: »Die Gewißheit, alle Realität zu seyn, ist sie in diesem Begriffe sich bewußt als Gewißheit, als Ich noch nicht die Realität in Wahrheit zu seyn, und ist getrieben, ihre Gewißheit zur Wahrheit zu erheben, und das l e e r e Mein zu erfüllen«.

Mit andern Worten: an die Phänomenologie schließt sich die Rechtslehre an und zwar als Erfüllung der Wahrheit, daß die Welt das »Meine« des Geistes ist. Die »Phänomenologie« ist nicht nur die Entwicklung des subjektiven (einzelnen) Geistes, sondern erweist sich a l s diese Entwicklung gleichzeitig als die Verwirklichung s e i n e r Objektivität oder Allgemeinheit. Darum liegt die Rechtslehre als die Lehre von dem objektiven Geist i n der »Phänomenologie« selbst und es schließt sich die Rechtslehre in Hegels »Encyklopädie« denn auch an die Phänomenologie (und die »Psychologie«) an, und zwar als erstes Moment des »objektiven Geistes«. Die im Selbstbewußtsein erreichte Einheit der Subjektivität mit i h r e r Objektivität macht diese Wahrheit wahr an der Objektivität oder a l s die Objektivität, und zwar zunächst als . . . R e c h t.

4.

Die Vernunft ist in ihrer Wirklichkeit »Vieleinigkeit« von Personen, denn in ihrer Objektivität oder Allgemeinheit ist sie kein Abstraktum, sondern das Allgemeine als die E i n h e i t eigener vereinzelter Besonderheiten, welche die vielen besonderen Einzelnen oder »Personen« sind. »Eine Person ist eine vernünftig wollende und in ihrem Wollen vernünftige Vereinzelung, welche nicht einseitig bestimmt oder bestimmt wird, sondern die Freiheit der Selbstbestimmung offenbart«¹⁾.

Als Person an sich, als das bloß Subjektive, d. h. als leere Möglichkeit von Recht, ist die Person unwahr, darum keine P e r s o n. Um w a h r zu sein, um I d e e zu s e i n, muß sich die Person objektivieren, d. h. aus sich herausgehen zur Objektivität. Die Idee als Einheit der Subjektivität und Objektivität ist a l s P e r s o n Einheit von (denkendem) W o l l e n und S e i n. Die Äußerlichkeit, zu der sich die Person als das »Innere« (als Wille) veräußerlichen muß, um als Person zu sein, ist die »Welt der Dinge«, welche die Person, um als Person zu g e l t e n, zu der

1) Bolland: »Boeken der Spreuken« (I. 639).

ihrigen machen muß; die Person macht sich in ihrer Sache geltend. Der sich äußernde Wille macht sich äußerlich, macht das Äußerliche seiner selbst, hebt die Sache als sein Anderes, zu seiner Sache, zum Eigenen auf, hebt und bewahrt sein Anderes als sein Anderes auf, durchdringt die Sache mit sich selbst. Der Wille, der sich in die Welt legt, legt die Welt in sich, eignet sich die Welt an.

Die Person als Möglichkeit von Recht ist als reine oder abstrakte Möglichkeit des Rechtes zugleich Möglichkeit des Unrechts, welche Möglichkeit (des Rechtes wie des Unrechts) sich verwirklicht, sich geltend macht durch Willensäußerung in bezug auf eine Sache: die Besitzergreifung. Damit ist die subjektive Selbstbestimmung, die sich selbst an der Sache bestimmende Subjektivität, in aller Anfänglichkeit ihrer ersten Selbstverwirklichung schon objektiviert und zu ihrer ersten Wahrheit gelangt. Indem er eine Sache zu der Seinen macht, gibt der freie Wille (die sich selbst bestimmende Person) sich Dasein. Die Person versenkt sich vorläufig in die Sache, geht in ihr auf, wie die Sache in der Person aufgeht, womit dieses erste Verhältnis von Person und Sache als Objektivierung des subjektiven Willens, mit dem Akzent des Subjektiven behaftet bleibt in dem Sinne, daß der Wille zum Besitzen der Sache das Verhältnis zu den anderen Personen vollkommen negiert. Die Person will im Anfang die Sache und weiter nichts, wodurch die Möglichkeit, daß der Besitz nicht Recht, sondern Unrecht ist, Wirklichkeit wird. Denn Dasein ist Sein für Andere. Und im reinen Besitz, dem Besitz an sich, negiert die Person in ihrem Dasein gerade diese Beziehung zu den Andern, wodurch die Person eben nicht als Person da ist, in Wahrheit also nur als nicht richtiges Dasein, als Unrecht gilt. Dem Recht nach gilt das Dasein der Person also eigentlich noch nicht. (Bedenken wir: der Dieb verbirgt sich oder die Sache denn auch; hierin liegt auch die »Scham« über das begangene Unrecht.) Aber die Beziehung zu den anderen Personen nicht wollend ist diese Negation der Anderen gerade gewollt, und damit als diese gewollte Negation der Anderen zugleich Anerkennung und Beziehung zu den Anderen. Das ausschließen Wollen der Anderen ist zugleich das Einschließen derselben, die Beziehung zu ihnen. Soll der Besitz, ganz subjektiv gewollt, als Beziehung: Person — Sache, gelten, d. h. anerkannt werden, dann gilt dieses Gelten nur in der Beziehung zu den Anderen und es ergibt sich die Beziehung Person — Sache schon zugleich als das Verhältnis: Person — Andere — Sache, also schon als ein Rechtsverhältnis.

5.

Die negative Beziehung zu den anderen Personen, welche im Besitz liegt, ist als Verhältnis zu den Anderen eine von diesen Anderen anerkannte oder nicht anerkannte Negation. Wird diese Negation von den Anderen anerkannt, lassen also die Anderen gelten, was sich geltend macht, dann wird der Besitzer in seinem Besitz belassen und er wird gelegentlich, nämlich als beständig sich verwirklichender Besitz (d. h. durch Verjährung), zum Eigentum, das ja selbst wesentlich sich beständig verwirklichender Besitz ist; anerkennen die Anderen ihre Negation nicht, dann ist Besitz da, der zwar gilt, aber als ein ungültiger, also als ein aufzuhebender. Daß der unrechtmäßige Besitz, der noch nicht als Recht bezeichnet werden kann, jedoch von der Rechtsordnung vorläufig geschützt wird und dadurch zugleich schon Recht ist, kommt daher, daß jeder Besitz als Willensverwirklichung einer Person gilt. Durch die Besitzergreifung legt die Person ihren Willen in die Sache, wodurch die Sache qualifiziert wird als Sache einer Person ohne Rücksicht darauf, ob der Besitz rechtmäßig ist oder nicht. Jeder hat, als Person, ein Recht auf Anerkennung seiner Persönlichkeit, was negativ dasselbe bedeutet wie die Verpflichtung der anderen Personen (sei es auch eine vorläufige) zur Anerkennung des Besitzes als des Ausdrucks der Persönlichkeit, die sich hierin geltend macht. Die Persönlichkeit, als die wollende allgemeine Vernunft, gilt als die gegenseitige, wechselseitige Anerkennung der einzelnen, einander zugleich gegenseitig negierenden Personen.

Die Sache aber, als eine vom Besitzer qualifizierte Sache, ist ein Zeichen der sie besitzenden Person; als verwirklichte Willensäußerung bedeutet die Sache die Person. Der Besitzer hat der Sache seine und damit ihr erst ihre Bedeutung gegeben, indem er sie zu der Seinigen machte. Die Sache ist für ihn und durch ihn von Bedeutung, sonst hätte er seinen Willen nicht hineingelegt und so bezeichnet sie ihn, und umgekehrt. Der Wille, der das Wesentliche, das Übergreifende in dem Verhältnis Person — Sache (Besitz) ist, erscheint in der Sache. Die Sache ist Erscheinung meines Zweckes; ich gebe der Sache meinen Zweck (und dieser zeigt sich als ihr Zweck), indem ich sie zur meinigen mache. Der Besitz als diese Einheit des Willens und der Sache, ist, als erste Selbstverwirklichung der Person, und damit des Rechts, welches in seiner Anfänglichkeit und als Beginn und Grenzfall des Rechtes zugleich voller Möglichkeiten des Unrechts ist, als Äußerung (und diese verstanden als Einheit des sich Äußernden

und des Geäußerten) vernünftiger Freiheit, jedoch der Keim, aus welchem die freie Vernünftigkeit der Person als berechtigter sich zu der vollständigen Persönlichkeit entwickeln soll, die über das »Rechthaben« in den höheren Formen des Geistes hinausgehen wird. Der Grund ist die Person aber in vorläufig unbestimmter oder nicht besonderer Allgemeinheit; der Grund bleibt, um als das Begründete sich schließlich als die wahre vollständige Person zu offenbaren ¹⁾).

6.

Nach dem Begriff (und der Geschichte) liegt der Beginn des Rechtes darin, daß die Person sich eine Sache aneignet; dadurch daß die Person eine Sache als *res nullius* in Besitz nimmt, ist sie im Prinzip (und anfänglich) Eigentümerin der Sache. Das Prinzip (und der Beginn) des Rechts ist Eigentum; der Beginn des Eigentums ist Besitz; der Beginn des Besitzes ist die Besitzergreifung.

Auf Vorgang der römischen Quellen sagt man, daß der Besitz »*animus et corpore*« erworben werde, allerdings nicht durch den *animus* allein, auch nicht durch das *corpus* allein. Man sagt: *animus* und *corpus* müssen »zusammentreffen«, soll Besitz entstehen. Was haben wir unter *animus* und *corpus* zu verstehen und wie ist dieses »Zusammentreffen«, d. h. ihre Beziehung zu begreifen?

Animus bedeutet hier: Wille. Worauf gerichteter Wille? Man spricht gewöhnlich von *animus domini*, d. h. Eigentümerwille ²⁾). Was bedeutet dies? Es bedeutet nicht, daß der Besitzergreifer die Überzeugung haben muß, Eigentümer zu sein, sondern dies, daß der Besitzer die Sache behandeln oder beherrschen will, wie ein Eigentümer dies tut. Der Besitzer will also den Inhalt des Eigentumsrechts für sich ausüben. Ist er außerdem der Meinung, daß er Eigentümer sei (als sog. *bona fide possessor*), dann ist sein *animus domini* zugleich *opinio domini* und er kann (unter Voraussetzung von allerlei sonstigen Erfordernissen, die hier nichts zur Sache tun) durch Verjährung Eigentümer werden. Der *mala fide possessor* kann nicht durch Verjährung Eigentümer werden,

1) Ich entwickle dies nicht weiter. Man denke an Hegel W. W. ² XI, S. 108: »Dem philosophischen Erkennen ist der Fortgang ein Strom mit entgegengesetzter Richtung fortleitend zum Anderen, aber so zugleich rückwirkend, daß dasjenige, was als das Letzte als im Vorhergehenden begründet erscheint, vielmehr als das Erste, als der Grund erscheint.«

2) Die Kontroversen über die Frage, ob die Römer mit dem »*animus*« den *animus domini* gemeint haben oder nicht, sowie über andere mögliche Ansichten über den *animus* muß ich hier auf sich beruhen lassen.

wird aber dennoch gegen Störung in seinem Besitz vorläufig geschützt ¹⁾. In dem *animus domini* des *mala fide* possessor liegt der Widerspruch, daß er als Eigentümer über die Sache herrschen will, während er weiß, daß er es nicht ist. Er will als Eigentümer erscheinen und scheint es auch zu sein, aber wesentlich ist er es nicht. In dieser Gebrochenheit seines Willens und seines Wissens liegt der Mangel seines Willens, wodurch sein Wille kein wahrhaftig freier, vernünftiger Wille ist und wodurch sein Besitz deshalb Unrecht ist. Seine Subjektivität ist für ihn selbst unwahr und kann darum allein schon objektiv nicht gelten.

Der *animus domini* zeigt die folgenden Nuancen des Inhalts:

a) Für Besitzerwerb ist erforderlich *animus dominandi* (der Wille zum Herrschen).

b) Um Besitz zu haben oder zu behalten, ist *animus dominantis* erforderlich (Wille des Herrschers).

c) Um durch fortgesetzten Besitz Eigentümer zu werden (durch Verjährung) ist *opinio domini* erforderlich (Überzeugung, schon Eigentümer zu sein).

Man sagt: bei dem Besitzerwerb darf der *animus* nicht momentan, sondern er muß dauernd vorhanden sein. Dies liegt in der Vernunft, denn die Sache zur eigenen machen zu wollen (a), will sagen, die Sache von diesem Moment ab zugleich als die Seinige zu behandeln oder zu beherrschen (b); der *animus dominandi* (a) ist, sobald er sich äußert und verwirklicht, zugleich *animus dominantis* (b). Verwirklichung des Willens zu herrschen wird (und das, was wird, ist zugleich schon) zugleich Wille des Herrschenden.

Der *animus* ist zugleich als Negation der anderen Personen auf die Anderen bezogen (siehe sub 4). Dies äußert sich folgendermaßen: Wenn ich einmal besitze, schlummert im allgemeinen mein *animus dominantis* (da ich mich nicht immer mit der Sache beschäftige, sie sogar herumliegen lasse, usw.); aber sobald Andere sich mit meiner Sache beschäftigen, erwacht mein *animus dominantis* als *animus dominandi*; eigentlich erweist sich jener nur aktiv, indem er sich als *animus dominandi* aufs neue geltend macht. Als Besitzer will ich, daß ich allein herrschen kann. Wird dies von den Anderen negiert (indem sie meine Sache besitzen wollen oder besitzen), dann negiere ich ihre Negation dadurch, daß ich meinen *animus dominantis* positiv als *animus dominandi* äußere,

1) Allerlei Besonderheiten dieses Besitzschutzes, wie z. B. Unterschied zwischen bewegliche und unbewegliche Sachen, oder Unterschied zwischen *possessio civilis* und *detentio*, oder Unterschied zwischen Sach- und Rechtsbesitz bleiben ebenfalls unerörtert.

und dies durch meine Berufung auf meinen animus dominantis, worin sich mein animus dominandi, den ich bei der ersten Besitzergreifung zum Ausdruck brachte, fortsetzt.

7.

Besitzstörung äußert sich in Tätlichkeiten hinsichtlich der Sache, das will sagen: es findet ein Angriff auf das corpus statt. Das corpus ist die Veräußerlichung des animus; es ist das Positiv-geworden-sein des im Wesen negativen, nämlich negierenden animus. Das corpus ist die tatsächliche Macht, das materielle Innehaben oder Genießen der Sache, was der Besitzer tun muß, um wirklich Besitzer zu sein. Das corpus ist die Realisierung, Verwirklichung des animus; wirkend und wesentlich ist der Wille, indem er sich verwirklicht, sich äußert, und erscheint als corpus: der geäußerte animus ist das corpus, oder als corpus hat der animus »Da-sein« (vgl. Hegel »Grundlinien« § 51). Bei dem Besitz erwerb ist das corpus die Handlung des Sich-Bemächtigens, z. B. das Ausstrecken der Hand, um die Sache zu greifen. Das corpus ist vollendet, d. h. der Besitz ist erworben, wenn man die Sache fest ergriffen hat. Man kann also bei dem corpus nach Analogie des animus auch unterscheiden: das corpus dominandi, das von selbst und zugleich übergeht, oder besser: übergegangen ist, zum corpus dominantis. Die Ergreifung der Gewalt, die nicht in Ausübung der Gewalt übergeht, ist in Wahrheit kein »Ergreifen«.

Im corpus ist die Subjektivität und Innenseite des animus objektiv und äußerlich geworden; im wirklichen Besitz der Sache ist das subjektive Wollen und das objektive Innehaben oder Behalten der Sache eins; der »Besitz« ist diese Einheit der beiden Momente.

Jedes der beiden Momente ist ohne das andere Moment unwahr; aber zugleich ist jedes dieser beiden Momente selbst der ganze Besitz. Das corpus ist der ganze Besitz, denn es ist der verwirklichte animus; also ist mit dem corpus der animus gesetzt, denn sonst wäre es kein corpus. Umgekehrt ist auch der animus der ganze Besitz, denn der animus ist der wirksame Wille, der sich Erfolg verschafft und solchen zugleich hat als corpus. Die Momente animus und corpus sind zu unterscheiden als das Wirkende und das Erwirkte, von denen das Eine zugleich das Andere ist. Nennen wir den Besitz »Macht«, dann ist er die Einheit von Macht-haben-Wollen (animus) und Macht-ausüben (corpus).

Bei der Besitz erlangung ist man im Begriff, zu erwerben, was man noch nicht hat; der animus und das corpus »treffen«, wie man sagt, noch nicht »zusammen« und bei erlangtem Besitz bestehe eine »Beziehung« zwischen animus und corpus. Genauer ausgedrückt ist dies gemeint: bei dem Besitz erwerb ist der animus im Begriff, sich die Gestalt des corpus zu geben, sich als corpus zu setzen; bei dem Besitzen ist die Beziehung der Momente des animus und corpus diese, daß sie ungeschieden unterschieden sind, und es ist ihre »Beziehung« nichts Anderes als was mit dem Wort »Besitz« gemeint ist.

Der animus meint das corpus und so ist das corpus Ausdruck des animus. Der animus bestimmt, wer die Sache besitzt; aber dies zeigt sich am corpus. Darum zeigen sich gerade am corpus die Streitigkeiten über Besitz. Der Konflikt der verschiedenen Besitzwillen äußert sich im corpus. Man bemüht sich denn auch erst bei Besitzkonflikten um das corpus. Solange sich ein Anderer das corpus nicht anmaßt (das bedeutet also: keinen animus bekundet, mag er diesen auch innerlich haben) braucht der Besitzer seinen Besitz realiter nicht auszuüben; sein (schlummernder) animus dominantis genügt, während, was das corpus betrifft, die Möglichkeit hinreicht, sich das corpus verschaffen zu können. Sobald ein Anderer sich das corpus anmaßt, bekommt der Besitzer wieder »animum« zu seinem Besitz und hat er seinen animus dominantis als animus dominandi, und zwar als dominantis animus dominandi (siehe den Schluß von 6), zu äußern, wenn er seinen Besitz nicht verlieren will.

8.

Wir sagten oben (sub 7), daß der animus bestimmt, wer besitzt, aber daß sich dies am corpus zeige. Ob nun wirklich Besitz vorliegt, hängt allerdings davon ab, ob das corpus verwirklichter animus ist, und so sind wir doch wieder auf den animus zurückverwiesen, was in der Vernunft liegt, da der Besitz in Wahrheit die Beziehung der Einheit von Einheit-und-Unterschied des animus und corpus ist. Die Frage wird jetzt: woraus ergibt sich dann der animus? Denn dieser ist als subjektive Absicht ganz innerlich und kann rechtlich als solche nicht gelten. Der animus muß, mit anderen Worten, aus äußerlichen Tatsachen hervorgehen; eine solche Tatsache nennt man die causa (Ursache) des Besitzes, aus welcher als äußerer Tatsache also das corpus schon hervorgeht. Die causa ist die Ursache oder der Anlaß (die Rechtsverletzung oder das Rechtsgeschäft), welcher das Vorhandensein des

animus (und dessen Charakter) ¹⁾ bestimmt, z. B. Diebstahl, oder z. B. Lieferung nach einem Kaufvertrag usw. (siehe sub 1). Das Subjektive (der animus) gilt juridisch also nur insofern es äußerlich an irgendeiner juristischen Tatsache zu erfahren ist. Daher kommt es, daß man aus eigenem Willen ohne weiteres die Art seines animus possessionis nicht verändern kann, weil man nicht einseitig die causa ungeschehen machen und durch eine andere ersetzen kann. (Ich muß es bei diesen einzelnen Andeutungen hinsichtlich der causa bewenden lassen, da ich sonst zu ausführlich und zu technisch werden müßte ²⁾).

9.

Die Besitznahme ist das Mittel, durch welches der Wille sich realisiert; der Zweck des Willens ist das Eigentum, denn als vernünftige, wahrhaft freie Person will man seine Willensäußerung anerkannt sehen, will der individuelle Wille identisch sein mit dem allgemeinen Willen (der Rechtsordnung). Es handelt sich nicht nur um die »Sache«, sondern darum, als »gehöriger« Wille (d. h. als freie Person) anerkannt zu werden; erst dann ist man wesentlich sich selbst und das Meine mir eigen, mein Eigentum. Die Personen anerkennen einander in ihrem Eigentum, in welcher gegenseitigen Anerkennung der einzelnen Personen und durch dieselben, aber zugleich als diese, die allgemeine Person, die das Wesen des Rechts ist, gilt. Die einzelnen Willen sind dann die Verwirklichungen des allgemeinen Willens und sie verwirklichen den allgemeinen Willen. Die einzelnen Willen werden also nicht nur vom allgemeinen Willen verwirklicht, sie sind nicht nur passiv, sondern sie verwirklichen aktiv auch den allgemeinen Willen, der nur als die besonderen Willen ist (Einheit von Passivität und Aktivität, Einheit von Besonderheit und Allgemeinheit, Einheit von Subjektivität und Objektivität). Als solcher ist die Rechtsordnung der Prozeß der sich besondernden Allgemeinheit, sowie der sich verallgemeinernden Besonderheiten. Anders ausgedrückt: in diesem Prozeß objektivieren sich die subjektiven Willen in der Gegenseitigkeit ihrer Anerkennung und heben ihre individuelle Beschränktheit zu der Vollständigkeit der objektiven Gültigkeit auf. Dann ist eines Jeden Subjektivität als wahre Sub-

1) Da wir die Detentio außer Betracht lassen, muß hier der Charakter des animus also animus domini sein.

2) Auch die scientia in ihrer Beziehung zum animus und zur causa bleibe hier unerörtert.

ektivität die Objektivität, dann ist das Besondere das Allgemeine, ist die einzelne Person die Person. Das einzelne, besondere Rechtsverhältnis, das der Besitz schon und doch noch nicht vollständig war, wird im Eigentum zum vollständigen Rechtsverhältnis, dessen allgemeine Gültigkeit das Wesen des Rechts ist.

Was aufgehoben ist, bleibt als Aufgehobenes gelten. Wenn der Besitz als unentwickeltes, potientielltes Recht sich nun zu seinen eigenen, höheren Formen als Eigentum (und was darauf noch zu folgen hat, was wir aber hier außer Betracht lassen) entwickelt, dann sind diese Formen als aufgehobener Besitz dennoch Formen des Besitzes, der seine Funktionen deshalb jedesmal geltend machen wird.

Zunächst ist Eigentum selbst als entwickelter Besitz kein Besitz mehr und dennoch Besitz. Eigentum ohne Besitz ist eine leere Form, bildet kein wahres Eigentum; das Wesen oder der Zweck des Eigentums liegt darin, die Sache zu besitzen. Ist Besitz potientielltes Eigentum oder Eigentum an sich, so ist umgekehrt Eigentum selbst potentieller Besitz in dem Sinne, daß das Eigentum die wahre Möglichkeit ist, den Besitz definitiv zu handhaben, da es der rechtlich anerkannte Anspruch auf den Besitz der Sache ist. Darum hat man wohl gesagt, daß Eigentum eigentlich nichts anderes sei als das Recht auf die rei vindicatio d. h. eine actio, um Herausgabe des Besitzes (= die Sache als das corpus) zu fordern.

Oben sagten wir, daß Besitz das Mittel und Eigentum der Zweck sei, die Person zu verwirklichen, jetzt zeigt sich, daß dieses Verhältnis auch umgekehrt gilt, denn Eigentum ist das Mittel, den Zweck (Besitz als corpus) zu verwirklichen. Mittel und Zweck verkehren sich und sind eins in der Person, deren Zweck ihre eigne Selbstverwirklichung ist, und die sich selbst Mittel ist, indem sie aus sich herausgeht, sich an der Sache objektiviert, welche selbst wieder das Mittel und der Zweck ist, die Person zu verwirklichen.

Der philosophisch (dialektisch) nicht geschulte Jurist, der sich als solcher mit dem Widerspruch keinen Rat weiß und diesen nicht gelten lassen kann und deshalb auch nicht gelten lassen will, könnte versuchen, dem Widerspruch zu entgehen, indem er verstandesmäßig unterscheidet und z. B. sagt: psychisch oder ökonomisch ist der Besitz (als der Genuß der Sache) der einzige Zweck, zu dem das Eigentum das Mittel zur Verwirklichung darstellt; juristisch aber bildet der Besitz das Mittel dazu, das Eigentum als Zweck zu verwirklichen (durch occupatio, Verjährung, Lieferung usw.). Aber indem man ohne weiteres unterscheidet, trennt man,

was im Wesen doch eins ist, ohne vernünftigerweise diese Einheit aufrechtzuerhalten. Ahnt man davon etwas, dann macht man aus den Unterscheidungen »Hinsichten«, welche dann die psychische (potentielle), die ökonomische (reale) und die juridische (ideelle) Hinsicht heißen könnten. Aber das Potentielle, Reale und Ideelle haben jedes an sich, oder von den Anderen abgesondert, als Hinsichten keine Wahrheit; sie gelten nur in gegenseitig sich aufhebender Beziehung zueinander und sind in Wahrheit, als Momente ¹⁾ der Sache, jedes für sich unter notwendiger Voraussetzung des Anderen, die Sache selbst, als welche sie sich miteinander durchdringend spiegeln, um wesentlich das Recht der Persönlichkeit in den persönlichen Rechten zu verwirklichen. Von diesem Recht ist der Besitz die wesentliche Vorläufigkeit, Vorläufigkeit des Wesens, das als Eigentum die definitive Verwirklichung der Person ist.

Das Wesen des Eigentums ist erlaubte, weil gehörige Negation der Negation der anderen Personen von meinem Besitz der Sache; Eigentümer sein, will sagen, daß die Sache nicht mir-nicht-gehörig ist; durch diese doppelte Negation oder Negation im Quadrat ist das Eigentum affirmativ. Eigentum macht sich deshalb gerade dem Besitzer gegenüber geltend, welcher sagt: die Sache gehört nicht Ihnen, sondern mir.

So ist auch der Besitz negativ und macht er sich dem Eigentümer gegenüber geltend, dessen Recht negiert wird, aber dies nicht in doppelter, sondern nur in einfacher Negation dem Eigentümer gegenüber, eine Negation, welche die negative Seite des positiven Besitzwillens ist, der lediglich sagt: die Sache gehört mir. Damit negiert er die Frage, ob die Sache wirklich ihm, oder möglicherweise einem Anderen gehört. Diese einfache Negation, welche der Besitz ist, ist eine Einseitigkeit, weil nicht bezogen auf die Anderen, und als Einseitigkeit unhaltbar; sie vermag sich nur solange zu behaupten, als die Anderen ihr Negiertwerden dulden. Eigentum gilt aber gerade trotz und angesichts der Negation durch die Anderen.

10.

Als tatsächliche Ausübung der Verfügungsgewalt ist der Besitz eine Erscheinung, die nur insofern zu gelten hat, als sie das Erscheinen des wahren Wesens d. h. des Eigentums ist. Die Sache hat einen Eigentümer; der Besitzer scheint dieser Eigentümer zu sein. Eigentum erscheint als Besitz; Besitz muß scheinen Eigentum zu sein,

1) Daß »Hinsichten« oder »Betrachtungsweisen« in Wahrheit »Momente« sind, und wie man diese Momente in der Einheit der Idee aufzufassen hat, kann hier nicht wahrgemacht werden.

aber »wahrer« Besitz muß sich wesentlich als Eigentum erweisen. Der Rechtsverkehr muß, an erster Stelle, sich auf das, was (e r) s c h e i n t verlassen dürfen (d. h. auf den Besitz als Ausübung des Rechts), denn die Frage, ob die Ausübung b e r e c h t i g t e r w e i s e (mit Recht) erfolgt, ob also Eigentum vorliegt, kann erst in einem Syllogismus entschieden werden, dessen Prämissen nicht unmittelbar gegeben sind.

Die Erscheinung (Besitz) ist Ausdruck des Vermögens, der Kraft, des Willens der freien Person, die das Wesen des Rechts ist. Die Kraft äußert nichts als sich selbst, das ist in casu das Recht. Fällt die Äußerung, die Erscheinung (der Besitz) fort, dann erscheint auch das Wesen nicht mehr. Besitz ist als wesentliche Erscheinung die Erscheinung des Wesens, welches das Recht als Eigentum ist. Besitz ohne Eigentum »hinter sich« ist nur Schein; aber Eigentum ohne Besitz »bei sich« (besser: »vor sich«) führt auch nur eine Scheinexistenz. Wesen und Erscheinung gehen in einander auf und sind eins in gegenseitiger Spiegelung oder Reflexion, ebenso wie Kraft (Recht) und deren Äußerung (Besitz).

Das Wesen verwirklicht sich in eigener Erscheinung; so das Eigentum im Besitz.

Um als Besitzer anerkannt zu werden, muß der Besitzer also das Wesen seines Besitzes d. h. Eigentum geltend machen, wenigstens in der Hinsicht, daß er *animus domini* (siehe sub 6) bekunden muß; der Schein muß wesentlich zu sein s c h e i n e n. Deshalb liegt im Besitz der Widerspruch, daß er nur gelten kann, d. h. nur sein kann was er i s t (nämlich Besitz und n i c h t - E i g e n t u m), indem er s c h e i n t was er n i c h t i s t (nämlich E i g e n t u m). Weil das Wesen fehlt, liegt nur Schein vor, nur Besitz, dessen Wahrheit ist, daß er a u f g e h o b e n werden muß. Der Besitz kommt zu seinem »Recht« als aufgehobener Besitz d. h. als Eigentum, das s c h e i n t zu sein, was es auch w e s e n t l i c h i s t, und so sind wir denn wieder bei Hegel angelangt, der den Besitz nur in seiner A u f g e h o b e n h e i t oder W a h r h e i t besprochen hat und zwar als »Besitz, welcher Eigentum i s t«¹⁾.

1) Phil. des Rechts § 40.

DER BEGRIFF DES POSITIVEN RECHTS.

VON

B. M. TELDERS (HAAG).

I.

Der Anfang einer Entwicklung des Begriffs des positiven Rechts hat, wie der Anfang jeder philosophischen Begriffsentwicklung, seine eigentümlichen Schwierigkeiten. Als Anfang ist er immer schlecht, insofern nämlich der Anfang einer philosophischen, d. h. denkenden, Rechtfertigung selbst notwendig nicht-durchdacht, d. h. nicht-gerechtfertigt sein muß, und das nicht-Durchdachte oder nicht-Gerechtfertigte in der Philosophie das Schlechte zu heißen hat. Andererseits aber soll der Anfang gut sein, denn der gute Anfang ist in der Philosophie nicht nur die halbe, sondern schon die ganze Arbeit, und nur wenn der Anfang gut ist, kann die denkende Rechtfertigung sein was sie sein soll, nämlich wirkliche Rechtfertigung, d. h. der wahre Beweis der Sache selbst. Der Anfang in der Philosophie muß also notwendig schlecht, und soll nichtdestoweniger gut sein. Ihre Lösung findet diese »Antinomie« nur, wenn das, was im Anfang das Schlechte scheint, sich am Ende als das Gute zeigt, d. h. wenn die Sache, die im Anfang nur vorausgesetzt wird, am Ende als das denkend gerechtfertigte Resultat der philosophischen Entwicklung, d. h. als ihre Wahrheit erscheint. Dann hat ja die Sache selbst sich im Denken wahrgemacht, und hat sie sich also als wahre Voraussetzung, d. h. als Voraussetzung, die nicht nur Voraussetzung, sondern zugleich gerechtfertigtes Resultat ist, bewiesen.

Anfangen tun wir also notwendig mit Voraussetzungen. Gerechtfertigt werden diese Voraussetzungen nur dadurch, daß sie sich selbst im Denken als wahre Voraussetzungen erweisen, d. h. daß sie sich selbst als ihre eigene Wahrheit oder als ihr eigenes Resultat beweisen. Voll-

ständig wird dieser Beweis nur gegeben in der ganzen Philosophie, d. h. im ganzen Prozeß dieser denkenden Rechtfertigung selbst, oder in der »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften« im hegelschen Sinne. In einem Teile dieses Ganzen, z. B. in der Rechtsphilosophie, oder, noch beschränkter, in der Philosophie des positiven Rechts, kann die Rechtfertigung also nur geschehen unter Voraussetzung der anderen Teile dieses enzyklopädischen Ganzen. Das heißt aber: ein Teil der Philosophie beweist nur sich selbst, oder macht sich selbst nur wahr, unter Voraussetzung der anderen Teile, die in diesem Teil nicht wahrgemacht werden können. Die Rechtfertigung eines bestimmten Teils der Philosophie gilt also immer nur relativ, d. h. gilt als Rechtfertigung nur in Beziehung zu den anderen Teilen, die in jenem vorausgesetzt sind und bleiben.

Im Anfang der Entwicklung eines bestimmten Teils der Philosophie ist also das Vorausgesetzte auf zweierlei Weise begriffen: als Voraussetzung, die in diesem Teil selbst gerechtfertigt oder begreiflich gemacht wird (und in diesem Sinne also nicht im Anfang begriffen, sondern erst am Ende zu begreifen ist), und als Voraussetzung, die wirklich in doppeltem Sinne im Anfang begriffen (d. h. enthalten und vom begreifenden Denken ergriffen) ist oder sein soll. Vorausgesetzt in letzterer Art ist hier z. B. die Logik, und näher das Verhältnis vom Einzelnen und Allgemeinen. Vorausgesetzt in ersterer Art ist der bestimmte Begriff des positiven Rechts selbst, d. h. die Bestimmtheit dieses Begriffs, die sich im Folgenden als die anfängliche Bestimmtheit dieses Begriffs zu beweisen oder wahr zu machen hat. Welcher nun dieser Begriff des positiven Rechts ist, oder welche nun die anfängliche Bestimmtheit dieses Begriffs ist, werden wir hier kurz angeben.

Im Begriff des positiven Rechts vorausgesetzt ist der Begriff des Menschen, der als Einzelner sich verhält zu sich selbst als Allgemeinem, oder der Begriff des Menschen als dieses Verhältnis von sich zu sich selbst, d. h. der Begriff des Menschen als Person. Aus der Logik wissen wir aber — und dieses Wissen, dieser Begriff, ist hier also vorauszusetzen — daß das Einzelne und das Allgemeine nicht ohne weiteres einander gegenüber zu denken sind, sondern daß das Einzelne das Allgemeine ist... auf die Weise der Einzelheit, und daß das Allgemeine das Einzelne ist... auf die Weise der Allgemeinheit, d. h. daß Einzelheit und Allgemeinheit eins sind auf unterschiedene Wei-

sen, daß sie identisch sind auf gegensätzliche, also nicht-identische Weise. Das Einzelne und das Allgemeine sind Eins als der Prozeß der Vereinzelnung des Allgemeinen, oder (mit anderem Akzent) der Verallgemeinerung des Einzelnen.

Im Begriff des positiven Rechts vorausgesetzt ist also der Begriff des Menschen, als das Verhältnis von sich (als Einzelner) zu sich selbst (als Allgemeinem), was für uns dann aber schon bedeutet: der Begriff der Vermittlung dieser beiden Extremen in und als Prozeß ihrer werdenden Einheit. Diesen Prozeß nennen wir nun die wahre Sittlichkeit, oder die sittliche Idee. Die sittliche Idee ist also der Prozeß des sich verallgemeinernden (versittlichenden) Einzelmenschen, oder (mit anderem Akzent) der sich vereinzelnenden (vermenschlichenden) allgemeinen Sittlichkeit. Die sittliche Idee, d. h. die Idee als Sittlichkeit, ist also nur in Wahrheit oder wirklich als dieser Prozeß.

Wenn die sittliche Idee aber ihrer Wahrheit nach als dieser Prozeß zu denken ist, so gilt sie im Anfang ihrer Entwicklung noch nicht als dieser Prozeß: was sie in Wahrheit ist, soll sich doch erst als ihre Wahrheit zeigen, und zwar dadurch, daß die sittliche Idee sich selbst zu dieser ihrer Wahrheit entwickelt. Im Anfang dieser Entwicklung gelten Allgemeinheit und Einzelheit also noch nicht als auf gegensätzliche Weise identisch, noch nicht als der Prozeß der Vermittlung der beiden Extreme, sondern sie gelten anfänglich nur als Gegensätzliche, die sich am Ende ihrer Entwicklung als im Prozeß ihrer werdenden Einheit identisch zeigen sollen. In dem Prozeß der Sittlichkeit gelten Einzelheit und Allgemeinheit, d. h. der einzelne Mensch und das abstrakt-allgemeine Gute oder Rechte, anfänglich also als geschieden, aber mit der Bestimmung identisch zu sein, d. h. gilt das Einzelne als das nicht-Allgemeine, das allgemein werden, oder besser: sich verallgemeinern soll, und das Allgemeine als das nicht-Vereinzelte, das sich vereinzeln soll. Das Einzelne und das Allgemeine gelten also als getrennt (nicht-identisch) und als auf einander bezogen (identisch-sein-sollend). Das Einzelne ist nicht das Allgemeine, aber soll sich verallgemeinern. Das Allgemeine ist nicht das Einzelne aber soll sich vereinzeln. Oder anders gesagt: an-sich oder für-uns sind der einzelne Mensch und das allgemeine Gute oder Rechte schon identisch, für-sich aber sind sie noch geschieden. Was an-sich ist, soll aber auch für-sich, soll an-und-für-

sich sein, d. h. es soll an-und-für-sich werden. Die Entwicklung des Begriffs der Sittlichkeit ist dieses Werden der Identität, d. i. dieses Werden des an-und-für-sich Einsseins des einzelnen Menschen und des abstrakt-allgemeinen Guten oder Rechten. Die Spannung zwischen dem, was ist und was sein soll, zwischen für-sich und an-und-für-sich, diese Spannung ist das Wesen der Sittlichkeit als normativer Disziplin. Diese Spannung ist der Begriff der Norm oder des Sollens selbst, dessen Überwindung die Überwindung der Sittlichkeit selbst bedeuten wird, und der also für die Sittlichkeit wesentlich ist.

Haben wir so den Begriff der Sittlichkeit bestimmt, der im folgenden vorauszusetzen ist, so haben wir damit noch nicht den anfänglichen Begriff des positiven Rechts, also noch nicht die ganze Bestimmtheit entwickelt, deren Begriff hier, als der Begriff des Vorausgesetzten, gefordert wird. Das positive Recht ist nicht die Sittlichkeit ohne weiteres, es ist von dieser Sittlichkeit eine sehr bestimmte Phase, eine bestimmte Form oder ein bestimmtes Stadium. Indem in der Moral das Allgemeine als das Gute nur gilt als eine Aufgabe, ein Gesolltes, und die Person nur als ein Sollender, wird im positiven Recht das Allgemeine schon als prozedierend, schon als sich im Einzelnen durchsetzend und verwirklichend gedacht. Zu bedenken ist hier ja, daß die Aufgabe keine vernünftige Aufgabe ist, wenn sie nicht erfüllt werden kann, und daß der Mensch nicht wirklich soll was er nicht kann. In Wahrheit ist das Allgemeine also nicht nur Aufgabe oder Gesolltes, sondern zugleich auch Erfüllbares, d. h. als wirklich Erfüllbares schon Erfüllt-werdendes, und die Person nicht nur sollendes sondern zugleich auch erfüllendes Subjekt.

Im positiven Recht gilt also das Allgemeine anfänglich 1^o als nur-Gesolltes, nur-Norm oder Aufgabe, und 2^o als schon Erfüllt-werdendes, als sich schon im Einzelnen Durchsetzendes und Realisierendes, schon sich Verwirklichendes. Andererseits gilt das Einzelne hier 1^o als nur-Sollendes, und 2^o als schon die Aufgabe Erfüllendes. Eben durch diese doppelte Beziehung der Extreme zueinander, ist diese Beziehung im positiven Recht schon — und also noch nicht! — Prozeß.

Das positive Recht, als Prozeß gefaßt, ist also vom Individuum aus gesehen, Achtung, d. h., als wirkliche Achtung, Erfüllung des Allgemeinen, des Gesetzes, durch das Individuum, und vom Allge-

meinen aus gesehen, das Sich-Durchsetzen und Verwirklichen dieses Gesetzes im Einzelnen. In diesem Prozeß ist aber, wie aus dem Gesagten hervorgeht, das Erfüllt-werdende vom Erfüllenden, das Sich-Durchsetzende und Realisierende von dem, worin es sich durchsetzt und realisiert, als das Allgemeine vom Einzelnen, zu unterscheiden. Diese Unterscheidung machen wir nun zu einer Trennung, wenn wir das Allgemeine den Individuen gegenüber stellen, und es dann als ein System von Normen, d. h. als »objektives Recht«, das den Menschen gegenübersteht, auffassen. Als ein solches System von Normen, als dieses »objektive Recht« also, ist das Allgemeine Gegenstand der Rechtswissenschaft. Als Prozedierendes aber d. h. mit dem Akzent auf dem Tätigen und sich Handhabenden, sich Durchsetzenden und sich Verwirklichenden und also auf dem Erfüllt-werden der Allgemeinheit, ist es der Staat und in diesem faktisch-geschichtlichen Sinne Objekt der Soziologie. Rechtswissenschaft und Soziologie sind also Komplemente voneinander, und beide gleichberechtigt, als Gegenteile einander ausschließend und auffordernd. Beide sind aber einseitig, und das begreifende Wissen des Ganzen ist die Philosophie.

Sehen wir nun zu, wie sich dieser Begriff des positiven Rechts weiter entwickelt. Wir wissen jetzt, daß er sich auf zweierlei Art zu denken gibt: mit dem Akzent auf der Norm, auf dem Sollen oder der Aufgabe, und mit dem Akzent auf der Verwirklichung, auf dem Sich-durch-setzen oder der Faktizität. Die erste Betrachtungsweise ist die der Rechtswissenschaft, die zweite die der Soziologie. Es wird sich nun zeigen, daß die eine Denkweise die andere involviert, daß der Gegenstand der einen Betrachtungsart auch das andere Moment einschließt, und beide also nur einseitige Betonungen sind des Gegenstandes der einzig wahren, philosophischen Denkweise, die das Recht begreift, nicht nur als ein Sollen, und nicht nur als ein faktisches Sein oder Werden, sondern als das Sein, oder besser das Werden des Gesollten, d. h. als Verwirklichung der Norm, die also den Prozeß denkt... als Prozeß, d. h. weder als ewige Aufgabe oder nie verwirklichtes Ideal, noch als einfaches Geschehen, sondern als sich verwirklichende Idee.

II.

Das Recht als Norm denken heißt also das Recht denken als das Allgemeine, das sich im Einzelnen verwirklichen soll, d. h. als das was sein soll, ganz unabhängig von der Frage ob es verwirklicht wird, ob es ist. Es ist dies die Abstrahierung der einen Seite vom ganzen Prozeß, die sich

am schärfsten und konsequentesten bei K e l s e n und seiner Schule finden läßt. Nur daß bei K e l s e n das reine Sollen des Allgemeinen sich schon in das Sollen einer bestimmten, hypothetischen, Grundnorm besondert hat, und also nicht mehr das Sollen des r e i n e n Allgemeinen ist.

Rein aufgenommen aber, so wie es sich dieser abstrakten Betrachtungsweise unmittelbar darbietet, ist das Recht noch nicht bestimmt. Es ist noch das unbestimmte Allgemeine, von dem nichts anderes zu sagen ist, als daß es sein soll. So, als dieses unbestimmte allgemeine Sollen, als dieser k a t e g o r i s c h e I m p e r a t i v K a n t s ist es aber ein Sollen von . . . Nichts, und daher so gut und so schlecht als Nicht-sollen. Das Sollen des reinen nicht-besonderten Allgemeinen ist ein Sein-Sollen von etwas, das nicht sein kann. Das Allgemeine ist nur in dem Besonderen und a l s solches, und näher als das Einzelne, und als Allgemeines »kommt es nicht vor«. Wenn nun die Forderung aufgestellt wird, daß das Allgemeine als Allgemeines, und nicht als Einzelnes, s e i n soll, wird etwas gefordert, was überhaupt nicht möglich ist: es soll, aber es kann nicht. Eine solche unvernünftige Forderung aber hört in demselben Augenblick, da sie ausgesprochen wird, auf, Forderung der Vernunft zu sein. Der »reine« kategorische Imperativ stirbt den Tod seiner eigenen Konsequenz.

Wenn das Sollen wirkliches Sollen sein soll, m u ß es sich also besondern und bestimmen. Es muß die Bestimmtheit in sich aufnehmen. Indem das reine Allgemeine nur die Bestimmtheit hatte, n i c h t bestimmt zu sein, ist das wirkliche Allgemeine auch wirklich bestimmt, hat es die Bestimmtheit wesentlich an sich. Das S o l l e n des reinen Allgemeinen wird dann aber ein Sollen v i e l e r bestimmter Allgemeiner, denn mit der Bestimmtheit ist auch der Unterschied gesetzt. Die bestimmten allgemeinen Normen sind als bestimmte voneinander unterschieden, widersprechen sich und schließen einander aus. Als allgemeine gelten sie zwar absolut, aber als bestimmte sind sie nur in Beziehung zu anderen, d. h. bezogen oder relativ. Eine jede hat i n d i e s e r Beziehung absolute Gültigkeit, aber diese Gültigkeit hat sie auch n u r in jener Beziehung, d. h. nur relativ. Die bestimmten Normen sind also i n i h r e r Beziehung oder Relativität absolut, und i n i h r e r A b s o l u t h e i t relativ. Dies übersehen dann die sog. Naturrechtler, wenn sie bestimmte Normen aufstellen oder finden wollen, die »absolut«, d. h. in nur absoluter, nicht in relativer Absolutheit, gelten sollen. So hat z. B. C a t h r e i n in seiner »G r u n d l a g e d e s V ö l k e r r e c h t s« das Naturrecht in einem Schlusse zu begründen versucht, für den er als terminus maior nahm oder »fand«: »suum cuique tribuere« oder (was in negativer Fassung dasselbe ist) »nemini iniuria facienda«. Beide Adagia

sind »rein« allgemein, d. h. leere, inhaltslose Formeln, die nur Inhalt bekommen, wenn man den Begriffen »suum« und »iniuria« einen bestimmten Inhalt gibt. Als reine, unbestimmte Allgemeinheit »gelten« sie absolut, aber diese ihre Geltung ist Geltung von Nichts und also wesentlich nicht-Geltung. Den Inhalt, den die Begriffe »suum« und »iniuria« bekommen müssen (sollen die Adagia wirkliche Normen sein), gibt Cathrein ihnen denn auch, und zwar in termino minori, in welchem er als »suum« verschiedene »Rechte« (Recht auf Leben, Freiheit, Ehre usw.) nennt. Seine conclusio enthält dadurch ebensoviele wirkliche Normen als er »Rechte« in termino minori behauptet hat. Aber: diese Normen als absolutes und unwandelbares Naturrecht zu präsentieren, ihnen absolute Gültigkeit verleihen zu wollen, ist verkennen, daß diese ihre Absolutheit nur in termino maiori gegründet ist, und daß der minor nicht absolut ist, und, da er die Bestimmtheit enthält, nicht absolut sein kann. Die conclusio ist also ebensosehr — oder ebensowenig — absolut als der terminus minor, oder: nur inso weit der terminus minor gilt, gilt die conclusio. Die Absolutheit der Norm, die in der conclusio enthalten ist, ist selbst nur relativ. Ein Naturrecht mit bestimmten Normen, denen »absolute« Gültigkeit zukäme, ist logisch unmöglich, kann daher nicht wirklich sein.

III.

Das positive Recht ist also wesentlich bestimmtes Recht. Hierin und hiermit ist nun zugleich sein Verhältnis zur Gerechtigkeit begriffen: die Gerechtigkeit ist als abstrakte, unbestimmte und deshalb inhaltslose Forderung, das abstrakte Allgemeine, das, wie der terminus maior bei Cathrein, um allgemein bleiben zu können, von jeder Bestimmtheit frei gehalten werden muß. Denn als bestimmtes Recht ist es zugleich besonderes Recht, d. h. nicht allgemein. Wie das Besondere aber das Allgemeine ist, und doch, als besondertes Allgemeines, das Allgemeine zugleich nicht ist, so ist die bestimmte Norm als Norm das Allgemeine, d. h. gerecht, aber als bestimmte Norm zugleich auch nicht allgemein, d. h.: ungerecht. Zu sagen, daß die Gerechtigkeit sich im positiven Recht nicht verwirkliche, daß sie nur eine Forderung oder Aufgabe bleibe, die im positiven Recht nicht erfüllt werden könnte, ist also ebenso falsch und ebenso richtig, wie zu sagen, daß das positive Recht die Verwirklichung der Gerechtigkeit selbst sei. Das positive Recht ist die Gerechtigkeit ... aber positiv oder gesetzt. Es ist die Gerechtigkeit, aber bestimmt, also bezogen zum Anderen,

deshalb abhängig von diesem. Als absolute Gerechtigkeit oder an-sich ist es also zugleich für das Andere oder relativ, d. h. also nicht an-sich, nicht-absolut. Die Gerechtigkeit ist das positive Recht ... aber als noch-nicht-positives oder noch-nicht-bestimmtes, als noch nicht gesetztes oder nur an-sich. Die Gerechtigkeit muß positiv werden um wirkliche, d. h. wirkende Gerechtigkeit zu sein. Als positive Gerechtigkeit, d. h. als positives Recht, ist sie aber bestimmte Gerechtigkeit, d. h. ist sie nur begrenzte oder relative Gerechtigkeit und daher auch relatives Unrecht. Das positive Recht ist notwendig (relatives) Unrecht, aber es ist dies nur, in dem es (relativ) gerecht ist. Das positive Recht ist dies Dialektische, als Recht unmittelbar in sein Anderes — Unrecht — sich zu verkehren, d. h. unmittelbar sein Anderes zu sein, und ist daher auch das ewig verkehrte Recht, das Recht, das immer geändert und berichtigt werden muß, das Recht, das nie ohne weiteres »gerecht« ist, und doch, als positives Recht, die wahre Erscheinung ist der Gerechtigkeit selbst. Wie das Wesen überhaupt, erscheint die Gerechtigkeit, als das Wesen des positiven Rechts, in dieser ihrer Erscheinung ganz, ohne Rest. Die Gerechtigkeit ist nur insofern sie im positiven Recht und als solches erscheint. Das will nun aber nicht sagen, daß sie in einer bestimmten Norm, oder in einer bestimmten Anzahl von bestimmten Normen »ganz« erscheine, denn damit wäre gesagt, daß sie in anderen Normen nicht erscheinen könnte, was wieder bedeuten würde, daß diese anderen Normen ... keine Normen sein könnten. Die Gerechtigkeit erscheint in allen Normen, früheren und zukünftigen, in den Normen des bürgerlichen und des Strafrechts usw. Sie erscheint nie restlos in einer oder in einigen Normen, sondern ist das Wesen aller wirklich möglichen Rechtsnormen. Dieses Wesen ist andererseits auch nicht ein Wesen, das hinter der Erscheinung zurückbleibt. Jede Norm ist die Gerechtigkeit ... auf bestimmte Weise. So wie jede Erkenntnis, wenn sie wirklich Erkenntnis ist, die Wahrheit ist ... auf bestimmte, d. h. auf unwahre Weise, so ist jede Rechtsnorm, wenn sie wirkliche Rechtsnorm ist, die Gerechtigkeit ... auf bestimmte, d. h. ungerechte Weise. Die Gerechtigkeit ist so in dem und als der Prozeß der ewig sich in ihr Anderes verkehrenden, daher sich aufhebenden und ändernden Normen, d. h. sie erscheint — wie auch Binde-der sehr richtig bemerkt hat ¹⁾ — nur in dem und als der Prozeß der Rechtsgeschichte. Wirklich ist also die Gerechtigkeit

1) Philosophie des Rechts, S. 407.

als der Begriff dieser Rechtsgeschichte, d. h. als die Idee des Rechts, oder als die sich zu Unrecht ver-stellende Gerechtigkeit des positiven oder ge-stellten Rechts.

Die bestimmte Norm ist also ebenso positives Recht als positives Unrecht, was übrigens in dem Spruch *summum ius summa iniuria* schon seinen klassischen Ausdruck bekommen hat. Als bestimmtes Recht ist sie nicht die allgemeine Gerechtigkeit selbst, und nur insoweit sie diese Gerechtigkeit ist, ist sie gerecht. Absolut gerecht ist nur ... die allgemeine unbestimmte und unbesonderte Gerechtigkeit selbst, d. h. die Gerechtigkeit, nicht wie sie das sich notwendig besondernde Moment ist im Prozeß der Rechtsverwirklichung, d. h. im positiven Recht, sondern wie sie abstrakt genommen, als die nicht verwirklichte und nicht verwirklichtbare, unwirksame und daher unwirkliche Gerechtigkeit gedacht wird. Bestimmung der Gerechtigkeit ist zugleich Satzung und Verkehrung der Gerechtigkeit, und das bestimmte Recht ist zugleich gesetztes und verkehrtes Recht.

Der Begriff des positiven Rechts selbst zeigt also, daß das positive Recht nicht absolut herrschen soll — ja daß es, wenn wir mit der Sache Ernst machen, nicht einmal absolut herrschen kann — denn die absolute Herrschaft des positiven Rechts würde unmittelbar das Gegenteil desselben sein, nämlich die absolute Herrschaft des positiven Unrechts. Dies bringt uns dann weiter zu der Frage der Bedeutung der Billigkeit und ihres Verhältnisses zum positiven Recht.

Die bestimmte Rechtsnorm lautet im Allgemeinen: »wenn A ist so soll B sein«¹⁾. Daß diese Rechtsnorm aber unmittelbar auch nicht-Recht, d. h. Unrecht ist, bedeutet, daß, wenn der Richter täte was die Norm ihn heißt, d. h. immer wenn die Bedingung A erfüllt ist B anordnen, notwendig Unrecht geschehen würde. Die Gerechtigkeit selbst fordert also, daß B nicht immer geschehe. Wir sagen dann, daß die Rechtsnorm in solchen Fällen der Billigkeit widerstreite. Mit Billigkeit meinen wir dabei die vorläufig noch nur gefühlte Forderung der allgemeinen Gerechtigkeit, die hier aber die Bestimmung hat, das Negative der positiven Rechtsnorm »wenn A ist so soll B sein« zu enthalten, und so die Aufgehobenheit dieser Norm zu sein.

Bei jenem Gefühl der Billigkeit können wir aber nicht stehen bleiben. Indem wir es aussprechen und das Gefühl zum Urteil machen, macht sich in uns die allgemeine Forderung der Vernunft geltend, daß das Bewußtsein sich selbst wahr mache, d. h. denkend rechtfertige, und das Urteil als allgemein gültiges Urteil bewiesen werde: im Gesetz hat

1) Vgl. Kelsen, Allgemeine Staatslehre, S. 47, 49.

diese Forderung der Vernunft als die Forderung der *Motivierung* der richterlichen Urteile seinen Ausdruck gefunden. Die Motivierung der Urteile macht erst die denkende Prüfung derselben möglich.

Bei der denkenden Rechtfertigung seines Billigkeitsgefühls kann der Mensch und insbesondere der Richter nun aber verschiedene Wege einschlagen. Man kann in solchen Fällen behaupten, die als billig gefühlte Lösung sei eigentlich auch ganz der positiven Rechtsnorm entsprechend. Man *interpretiert* dann diese Norm z. B. mit einer Verweisung nach ihrer Ratio oder nach der Absicht des Gesetzgebers oder nach der Geschichte. In allen diesen Fällen *ändert* man wesentlich die ursprüngliche Norm, jedoch mit der *Fiktion*, diese sei immer so und nicht anders gewesen. Daß diese interpretierte — also wesentlich neue — Norm, allgemein gültige Norm, d. h. sich bestimmende und so immer bestimmte *Erscheinung der Gerechtigkeit* sei, braucht man dann nicht weiter nachzuweisen, denn kraft der obengenannten Fiktion hat man die neue Billigkeitsnorm zu schon in der alten Norm enthaltenem positiven Recht gemacht, und von diesem wird das Gerechtein, d. h. das *Erscheinung-der-Gerechtigkeit-Sein*, präsumiert.

In einigen Fällen aber ist es dem Richter erlaubt ohne diese Fiktion sein Billigkeitsgefühl wirken zu lassen, es sei nun, daß das positive Recht ihm das einfach gestattet, oder es sogar ausdrücklich vorschreibt. Dann setzt er ausdrücklich eine neue Norm, die er nicht als das Recht des Gesetzes behauptet, aber die er als gerecht, d. h. als Forderung der Gerechtigkeit, anerkennt. Er zeigt dann weiter, daß Anwendung dieser neuen Norm zum Resultat haben wird, daß in dem zu richtenden Fall nicht B, sondern C oder D geschehen soll. Der Richter tut dann also wesentlich nichts anderes als der Gesetzgeber: er setzt selbst neue Normen, die er als von der Gerechtigkeit gefordert empfindet. Anwendung dieser Norm ergibt dann die von ihm als billig gefühlte Lösung.

In beiden Fällen wird die Lösung, die als billig gefühlt wird, dadurch gerechtfertigt, daß man sie auf eine bestimmte neue Norm zurückführt — diese sei nun eine, die vom Richter in die alte hineingelegt (oder »herausgeholt!«) ist, oder eine, bei deren Anwendung der Richter seine normsetzende Tätigkeit offen eingesteht. Diese neue Norm aber, die die billige Lösung rechtfertigen soll, ist selbst wieder eine bestimmte, enthält bestimmtes Recht und deshalb auch bestimmtes Unrecht. Auch bei der Anwendung dieser neuen Norm wird unser *Gefühl* uns also sagen, daß die Billigkeit es anders fordert, und daß sie auch der neuen Norm widerspreche. Wir werden also wieder eine andere, »billige«, Lösung verlangen, und diese rechtfertigen mit der Zurückführung auf eine dritte

Norm, die auch wieder eine bestimmte sein wird, usw. Die Billigkeit ist also nichts anderes als das Gefühl, d. h. das zur unmittelbaren Gewißheit zurückgekehrte Resultat der Normprüfung, daß die bestimmte Norm relatives Unrecht ist, und daß die Gerechtigkeit eine andere Lösung verlangt. Sie ist die unmittelbare Gewißheit von dem ewigen Komplement des positiven Rechts, d. h. von der Verkehrt-heit dieses Rechts, welche diesem ebenso wesentlich ist als sie sich selbst wieder zu einer positiven Rechtsnorm verkehrt. Immer wird das positive Recht mit der Billigkeit streiten und immer wird, andererseits, die Billigkeit sich zum positiven Recht umwandeln. Das positive Recht ist in Wahrheit also das sich als Billigkeit selbst bestreitende und aufhebende und in dieser Bestreitung sich selber bewährende Recht.

Aber nicht nur durch die Rechtfertigung der Billigkeit verkehrt diese sich immer wieder zu ihrem Gegenteil, zur positiven Norm. Die Billigkeitslösung ist auch unmittelbar das Gegenteil ihrer selbst: das im einzelnen Falle gegebene Billigkeitsurteil wird durch seine Formulierung, durch das bloße Aussprechen desselben, unmittelbar zu einer Norm. Die bloße Behauptung, daß eine bestimmte Lösung in einem bestimmten Fall die billige sei, enthält, daß ihr objektive Gültigkeit zukomme, d. h. daß immer wenn die in diesem Fall gegebenen Umstände vorhanden sind, dieselbe Lösung die richtige, d. h. die von der Gerechtigkeit geforderte sei. Das Billigkeitsurteil wird also unmittelbar selbst zur Norm, und zwar zu einer bestimmten Norm, die als bestimmte selbst auch nicht ohne weiteres gerecht ist und deshalb auch selbst wieder die Billigkeit als ihr Komplement fordert.

So sehen wir, daß die Billigkeit in unmittelbarer Wechselbeziehung steht zur bestimmten Norm. Diese fordert jene auf, und jene kehrt zu dieser zurück. Es bringt die eine die andere mit, und beide sind voneinander unablässlich. Ich kann hier das Verhältnis von beiden zum Schluß nicht besser ausdrücken als mit einem Zitat aus Binders Rechtsphilosophie, wo er schreibt:

»So gelten in der Sphäre des Rechts beide Prinzipien; aber sie gelten nicht nebeneinander und nicht aneinander vorbei, sondern sie gelten beide aufeinander hin; es ist keines denkbar ohne das andere.« Und weiter: »Die Billigkeit muß Recht schaffen, und das Recht, auch wenn es aus der aequitas hervorgegangen ist, wird immer die Tendenz haben, unbilliges Recht zu werden [ist sogar unmittelbar unbilliges Recht oder Unrecht B. M. T.].« »Der Gegensatz zwischen Gerechtigkeit und Billigkeit ist mit anderen Worten notwendig, aber ist auch nicht kontra-

diktorisch, sondern dialektisch . . . « »So ist die [Wahrheit an und in der — B. M. T.] Geschichte des Rechts [d. h. der Begriff dieser Geschichte B. M. T.] der dialektische Prozeß, der die Gegensätze in einer höheren Einheit aufhebt« (S. 407).

IV.

Das positive Recht als Einheit besonderer, bestimmter Normen verhält sich nicht nur zur reinen Allgemeinheit, sondern auch zur Einzelheit, zum Falle. Dieses Verhältnis ist ihm ebenso notwendig als das erste. Das positive Recht ist wirkliches Recht nur wenn es sich durchsetzt oder sich im einzelnen Falle verwirklicht. Da das Recht wesentlich *Prozeß* ist, kann es ja nicht bei der positiven Norm stehen bleiben und muß es prozedieren zum, d. h. sich verwirklichen im, einzelnen Falle. Die gewöhnliche Erfahrung bestätigt dies schon, indem sie zeigt, daß ein Gesetz, das nicht befolgt oder erzwungen wird, allmählich aufhört positives Recht zu sein. Gesetz, d. h. positive Rechtsnorm, ist es nur, insoweit es in dem *Prozeß* der Rechtsverwirklichung enthalten ist, d. h. insoweit es befolgt oder erzwungen wird. Hier haben wir »die nicht zu leugnende inhaltliche (? B. M. T.) Beziehung« zwischen Sollen und Sein, die *Kelsen* trotz seiner scharfen Trennung von beiden doch anerkennen muß ¹⁾ und die ihm nur deshalb unerklärlich ist, weil eben diese seine scharfe und konsequente Trennung von Sollen und Sein selbst ihn verhindert, die Lösung, d. i. den *Prozeß*, zu verstehen.

Betrachten wir nun dieses Verhältnis von Norm und Faktizität etwas näher. Wer das positive Recht als *Prozeß* begreift, weiß, daß es sich im einzelnen Falle durchsetzen und verwirklichen muß. Daß es aber ein System von *Normen* ist, bedeutet, daß es auch nicht-befolgt werden kann, d. h. es setzt die Möglichkeit voraus, daß ihm *nicht* gehorcht wird. Bestände diese Möglichkeit nicht, so wäre die Norm ein Naturgesetz, und das Sollen ein Müssen. Die Spannung zwischen Sollen und Sein, die, wie wir gesehen haben, für das positive Recht wesentlich ist, wäre damit verschwunden.

Das Individuum weiß also einerseits das Recht als ein System von Normen, d. h. als ein *Gesolltes*, das es (das Individuum) erfüllen und nicht-erfüllen kann. Andererseits weiß es das positive Recht als ein sich Durchsetzendes, als ein sich Verwirklichendes und Handhabendes, auch wenn die Norm vom Individuum nicht befolgt oder erfüllt wird. Einerseits muß also das Individuum anders handeln können als das

¹⁾ Souveränität, S. 97. Vgl. auch Allg. Staatslehre, S. 18/19.

Recht ihm vorschreibt — sonst wäre das Recht nicht mehr *normativ* — andererseits muß das Recht sich durchsetzen und handhaben, ungeachtet ob das Individuum ihm gehorcht oder nicht — sonst wäre es kein positives Recht, sondern *Moral*.

Nun wird es klar sein, daß eine einzelne Norm diese doppelte Forderung nicht erfüllen *kann*. Sie kann nicht gelten als das Individuum »frei« lassend, d. h. als etwas, dem dieses auch nicht gehorchen *kann*, und zugleich als etwas, das sich durchsetzt, auch wenn das Individuum ihr nicht gehorcht. Sie würde sich ja dann selbst widersprechen. Das positive Recht ist aber nicht eine einzelne Norm, sondern, als das allgemeine *Setzen* aller möglicher bestimmter Normen oder Gesetze, ein *System* (denn das sich bestimmende Allgemeine nennen wir *System*) und die doppelte Forderung gilt auch nicht für die einzelne Norm, sondern für das positive Recht als *System*. Jede einzelne Norm im positiven Recht — z. B. »du sollst nicht töten« — ist mit einer anderen verbunden: »und wenn du es doch tust, so soll (unter bestimmten Umständen) z. B. der Richter dich zu einer Strafe verurteilen und ein anderes qualifiziertes Organ diese Strafe an dir vollziehen«. Ja, das positive Recht besteht eigentlich *nur* aus solchen »hypothetischen Urteilen«: »wenn A so soll B«, die mit einem anderen: »und wenn A' so soll B'« (wobei denn A' das Gegenteil ist von B) verbunden sind ¹⁾. Hier ist nun aber zu bedenken, daß auch in der zweiten Norm, »wenn A' so soll B'«, B' nur *gesollt* ist, und daß es also möglich ist, daß B' dennoch *nicht* geschieht. Die zweite Norm ist deshalb selbst wieder mit einer dritten verbunden, in der A'' das Gegenteil ist von B' usw.

Positiv ist nun das Recht, wenn in dem so zusammenhängenden Normensystem die Möglichkeit, daß diese Kette ein *letztes* Glied hat, d. h. ein Glied, das obwohl *gesollt*, dennoch nicht erfüllt wird, im Bewußtsein der Individuen für die das Recht positiv ist, nicht mehr gilt, d. h. wenn diese »letzten« Normen nicht nur als Inhalt des Rechts, d. h. als nur *gesollt* gelten, sondern als *Sitte*, d. h. als *geübt*. Das positive Recht beruht also *letzten Endes* auf der *Sitte*. Wenn das Recht als in der Sitte gegründet gewußt wird, wird es gewußt als ein System von Normen, welche zwar einzeln nur *gesollt* werden, und denen deshalb auch nicht gehorcht werden *kann*, die sich aber als *Ganzes*, d. h. als *System*, handhaben und verwirklichen, auch wenn man eine einzelne Norm verletzt. Als dieses *System*, das in der Sitte seinen Grund hat, erfüllt das positive Recht beide Forderungen, die wir als notwendig erkannt haben. Die Notwendig-

¹⁾ Vgl. Kelsen, Allgemeine Staatslehre, S. 51.

keit der Sitte oder des »faktischen« Moments kommt also hier von selbst zu ihrem Recht.

Ein Rechtssystem aber, das positiv, d. h. Prozeß ist, weil es auf der Sitte beruht und sich dadurch (und nur dadurch) verwirklichen kann, nennen wir Staat. Hier kann also, hoffentlich ohne Gefahr eines Mißverständnisses, gesagt werden, daß das Recht nur positiv ist in dem Staat und als dieser. Der Staat ist der Prozeß dieses positiv-werdenden Rechts selbst, d. h. er ist der Prozeß des sich verwirklichenden und sich handhabenden Rechts, das selbst nur als dieses Sich-Verwirklichen und -Handhaben positiv ist. Recht und Staat sind eins und dasselbe, hat Kelsen gesagt, und in diesem Sinne hat er Recht: Recht und Staat sind dasselbe ... auf unterschiedene Weise gedacht, nämlich als das Allgemeine, das sich im Einzelnen verwirklichen soll (als Recht) und als der Prozeß dieser Verwirklichung selbst (als Staat). Da das Allgemeine nur ist in diesem Prozeß und als dieser, ist das Recht auch nur in und als Staat. Das positive Recht ist ein Moment, das nur wirklich ist im Prozeß und als Prozedierendes, d. h. im Staat und als staatliches Recht ¹⁾.

Die Philosophie des positiven Rechts geht also von selbst in die Philosophie des Staates über.

1) Unberührt kann hier die Frage bleiben, ob das Völkerrecht auch »wirkliches«, d. h. positives Recht sei, denn wenn und insoweit es positiv sein sollte, ist es das nur in und als der Weltstaat. Dies folgt aus dem Vorhergehenden. Ob und wie dieser Weltstaat zu denken wäre, kann erst nach Durchdenken der Staatsphilosophie, die die Weiterentwicklung des oben Entwickelten ist, deutlich werden.

ZUR LEHRE VOM URTEIL.

VON

H. G. TEN BRUGGENCATE (PURMEREND).

Dann und wann kann man in Holland lesen, daß Bolland, der Wiedererwecker des Hegelschen spekulativen Denkens, einer Neigung zum Schematisieren zu sehr nachgegeben hätte. Mag dies auch in einzelnen Fällen richtig sein, im allgemeinen kann es nicht mit Grund behauptet werden. Zwar war er, bevor er Hegel verstehen lernte, soweit gekommen, daß er jedes Resultat seines Denkens sogleich wieder verneinen mußte, wie er in seiner Rede »Voor Allen« (d. h. Für alle), abgedruckt in der dritten Ausgabe seines Buches Zuivere Rede (Reine Vernunft) erzählt, so daß sein Denken rettungslos ganz in die Brüche gegangen zu sein schien; zwar hat er auch nachher öfters wiederholt, daß wir alles, was wir setzen, auch wieder verneinen sollen; aber dies genügt nicht, ihm eine zu starke Neigung zum Schematisieren vorzuwerfen. Im Gegenteil ist diese Neigung im günstigen Sinne zu werten, wenn man, wie man es soll, Philosophieren als eine wissenschaftliche Arbeit betrachten und sich in entsprechender Weise damit beschäftigen will. — Eine Wissenschaft kann alles eher entbehren als die größte Exaktheit und vor allem soll die Philosophie sich davor hüten, ins Fabulieren zu verfallen, über dem Wald die Bäume zu vergessen und mit erbaulichen Gedanken aufzuwarten, welche, genau besehen, keinen innern Halt haben. Kaum etwas aber bietet einen bessern Halt als das Schema. Nur soll 1. der Inhalt nicht hineingezwängt werden und ebensowenig sollen 2. die Knotenpunkte des »diamantenen Netzes« der Kategorien in starrer, ein für allemal geordneter Reihe ihre Festigkeit untereinander für immer bewahren. Das »Netz« soll immer einen provisorischen Charakter haben oder haben dürfen und jedesmal kritisch betrachtet werden, damit bei weitergehender Analyse — und somit auch bei weitergehender Synthese — einem mit Recht zu rügenden Hineinzwängen vorgebeugt werden kann.

Es fragt sich aber doch, ob Bolland, der Hegel die Unvernünftigkeit

der in seiner Tafel der Urteile gegebenen Reihenfolge: kategorisch-hypothetisch-disjunktiv-assertorisch vorwirft, welche Reihenfolge »nur die gewöhnliche oder unvernünftige Vernunftlehre für ihn zurechtgemacht hatte« (Fußnote zu S. 1000 der Ausgabe von Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie), — es fragt sich, ob Bolland in diesem Falle nicht selber geirrt hat, und ob seine Losung der Selbstverkehrung schlechthin hier nicht eine zu einfache Anwendung gefunden hat. Vernünftig war ihm die Reihenfolge: kategorisch-disjunktiv-hypothetisch-assertorisch (so daß hypothetisch und disjunktiv die Stellen gewechselt haben); denn wie er in seinem mündlichen, sogleich aber stenographierten und später gedruckten Vortrage des »Collegium logicum« sagte: »Gewöhnt wie wir sind an Verkehrungen und Umkehrungen, haben wir hier, um zu sehen was dabei herauskäme, das erste Exemplum (eine Rose ist eine Blume) nur wieder einmal umgekehrt, was indessen, der Verstandeslogik zufolge, nicht erlaubt war. 'Eine Rose ist eine Blume', und weshalb darf ich nun nicht setzen: eine Blume ist eine Rose? Ich muß sogar dazu kommen, dies zu sagen: nur verkehrend und umkehrend kommen wir weiter und gerade wenn ich sage 'eine Blume ist eine Rose', zeigt es sich, daß das Kategorisieren mehr auf sich hat. Dann kommt etwas anderes. Sagt nur ruhig: »Rosen sind Blumen und Blumen sind Rosen«, wenn sie dann aber nur nicht erfrieren, wenn sie dann nur weiterdenken und vom Satze zur Verneinung übergehen. Blumen sind Rosen . . . oder es sind keine Rosen; die Umkehrung des allgemeinen Kategorisierens verkehrt das kategorische Urteil ins disjunktive.« — Dann folgt als drittes bei Bolland das hypothetische Urteil. »Aber«, sagt er, »wenn es Rosen gibt, so gibt es auch Blumen. Rosen sind Blumen.«

Zwar kann die Sache hier kleinlich und unbedeutend erscheinen; wichtiger und sehr bedeutend ist die gleich darauf folgende Bemerkung Bollands: »Das Urteil setzt ohne weiteres eigene Wahrheit voraus, aber es hat sich nicht wahr gemacht. Das ist der Sinn dessen, was wir hier erreichen: „verum non est factum.“ — Das Wahre ist vorauszusetzen und setzt selbst — nichts Einzelnes voraus, wohl aber Alles; das Wahre ist, zumal als das Urteil und im Urteil hypothetisch.« — Nichtsdestoweniger fragt es sich aber, ob, wie oben gesagt wurde, die Selbstverkehrung hier nicht eine zu einfache Anwendung gefunden hat, oder ob die Verneinung hier nicht zu allgemein, zu unbestimmt ist, ob das hypothetische Urteil vielleicht nicht auf andere Weise eine Umkehrung des kategorischen sein kann. — Das soll im folgenden untersucht werden. Dazu ist aber zuvor noch über die allgemeine Natur des Urteils zu sprechen.

Es ist, Rosenkranz zum Trotz, mehr als ein bloßes Wortspiel, sagt Michelet ¹⁾, wenn Hegel das Urteil als eine ursprüngliche Teilung, und zwar als die des Begriffes faßt; wenn er also im Urteil nicht die Verbindung zweier ursprünglich gesonderter und dann, man weiß nicht wie, zusammengekommener Begriffe, sondern im Gegenteil die Unterscheidung zweier Begriffsmomente, welche, ursprünglich eins, durch die Selbstunterscheidung, die Selbstentwicklung des Begriffes gesondert erscheinen. Daß sie jedoch eine Einheit sind, wird durch die Kopula unmittelbar ausgedrückt. Wenn wir uns aber ein Urteil wie »diese Rose ist rot« inhaltlich näher ansehen, so erscheint es als unmöglich, die zwei Vorstellungen »Rose« und »rot« ohne weiteres gleichzusetzen. Und doch ist diese Einheit nicht unser subjektives Belieben, sie gilt für alle, welche nicht farbenblind sind, und hat also objektive Bedeutung. Mag aber das Urteil empirisch ganz korrekt sein, die Identifizierung beider Vorstellungen ist, näher betrachtet, doch gewiß keine Erfahrungstatsache; im Gegenteil, Rose und Rotheit gleichzusetzen widerstreitet vielmehr allem was die Erfahrung lehrt (abgesehen davon, daß es außerdem gegen das Prinzip der Identität verstößt: sei die Rose A, die Farbe B, so wird hier gesagt: A ist B). In der Erfahrung gibt es eben kein Rot schlechweg, sondern nur bestimmtes Rot, wie z. B. Rosenrot, Karminrot u. dgl. Und die Sache wird nicht besser, wenn wir das Urteil auf seine allgemeine Form bringen und sagen: $E = A$, das Einzelne ist das Allgemeine. Dieser Satz verstößt deutlich gegen das Prinzip der Identität. Soll das Einzelne nicht eben ganz etwas anderes sein als das Allgemeine, auch in dem Sinne, daß es ein unmittelbar in der Anschauung Gegebenes ist, das Allgemeine aber ein Produkt des Denkens, wenn es auch in dem gewählten Beispiel nur ein unmittelbar Allgemeines, ein aus der Anschauung unmittelbar Abstrahiertes ist? — Hier wie sonst ist es das Eigentümliche des dialektischen Denkens, daß ein Urteil wie das genannte zwar richtig ist, aber nichtsdestoweniger, auch dem Verstande nach, verneint werden muß. Denn sei auch das Urteil unmittelbar richtig, wenn das Denken seine Reflexionen anstellt und sich fragt: wie können eine Rose und eine Farbe, ein Einzelnes und ein Allgemeines, wirklich identisch sein, so muß diese Identität und damit dieses Urteil verneint werden. Denn sogleich leuchtet es ein, daß — um das Beispiel, das »Beiher spielende« fallen zu lassen — das Einzelne überhaupt nicht das Allgemeine sein kann, obgleich die allgemeine Formel für das Urteil dies doch besagt. Wenn also die Identität von E und A einerseits auch ganz korrekt ist,

1) System der Philosophie (Berlin 1878) I, 162.

so bleibt das Urteil doch mit einem Widerspruch behaftet, denn andererseits muß die Identität auch wieder verneint werden. Immerhin aber kann sie nicht ohne weiteres verworfen werden. Dieses zu rügen hat Hegel uns ein für allemal gelehrt, dieses Entweder-Oder: entweder sei $E = A$, oder dem sei nicht so, und damit aus. Muß das unmittelbare Urteil $E = A$ verneint werden, so ist — wie Hegel immer wieder betont — das Resultat nicht nichts, vielmehr soll es positiv sein, denn es entspringt eben aus etwas anderem; wenn etwas aus etwas anderem hervorgeht, so ist es als etwas eben nicht nichts, sondern das Nichts dieses anderen, also negativ nur diesem anderen gegenüber, wie denn dieses negativ ist gegenüber dem positiven Neuentstandenen, dem neuentstandenen Positiven. Selbst im Anfange von Hegels Logik ist die Negation nicht Negation oder Nichts ohne weiteres, sondern sie ist die Negation des unbestimmten Seins, also nicht m e h r dieses unbestimmte Sein und n o c h nicht das bestimmte Sein. — Wenn in der Form $E = A$ die Momente also unmittelbar identisch gesetzt werden, ohne daß sich die Möglichkeit davon eigentlich verstandesgemäß begreifen läßt, so muß doch wenigstens die Möglichkeit offen gelassen werden, daß das unmittelbar Einzelne sich entwickle zum Allgemeinen; dieses kann dann allerdings nicht mehr wie in unserem Beispiel das unmittelbare, das abstrakte Allgemeine sein, denn wenn das Einzelne sich zum Allgemeinen hin entwickelt hat, so muß das Allgemeine seinerseits sich zum Einzelnen »herabgelassen« haben. Das Allgemeine wird das Begriffsallgemeine sein müssen, denn wenn das Allgemeine der Begriff oder der Begriff das Allgemeine ist — worüber wohl alle einig sind —, dann wird das Einzelne nur allgemein sein, wenn es seinem Begriffe entspricht; was allerdings den endlichen Dingen, den Erscheinungen nur zeitweise zukommt, denn sonst würden sie nicht endlich, keine Erscheinungen sein, sondern ewig wie der Begriff; umgekehrt aber gibt es kein Ding, das seinem Begriff gar nicht entspricht, denn in diesem Falle würde es eben gar nicht da sein. Erst im Begriffsurteil aber ist die wirkliche Einheit der Momente der Beweis, daß der Begriff sich aus seiner anfänglichen Teilung wiederhergestellt hat.

Dies alles bedeutet aber, daß in dem unmittelbaren Urteil wie »diese Rose ist rot« der Begriff, der gewiß das Allgemeine, aber nicht nur das abstrakt Allgemeine, sondern vielmehr das konkret Allgemeine ist, welches also den Unterschied in sich selbst trägt und aus sich heraus entwickelt und darin bei sich selbst bleibt, daß dieser Begriff sich selbst geteilt hat bis zur äußersten Spitze, der abstrakten Einzelheit, welche n u r Einzelheit, sowohl wie der abstrakten Allgemeinheit, welche n u r Allgemeinheit ist. Als Begriff, d. h. als konkreter Begriff, kommt er

nicht sogleich zum Vorschein, die Kopula ist nur wie sein blinder Repräsentant. Wie die Einheit zustande kommt bis zur Vollendung des Urteils, d. h. bis zur wirklichen Identität von E und A, von Subjekt und Prädikat, kann hier nicht ausgearbeitet werden; hier möge nur der Boden für das Folgende bereitet werden; hier, wo nur die Schlußphasen der sog. Urteile der Notwendigkeit betrachtet werden sollen, können die früheren wie die späteren Phasen nicht besprochen werden. Nur kann darauf hingedeutet werden, daß was vorläufig nur eine formelle, tote, wie aus der Pistole geschossene Einheit war — die Rose ist rot —, sich im letzten Urteil, im apodiktischen Begriffsurteil — die Rose, so und so beschaffen, ist vollkommen in ihrer Art, ist typisch, ist gesund, ist schön, kurz, sie entspricht ihrem Begriffe —, zur inhaltsvollen Einheit entwickelt hat.

Den Leser darf ich jetzt nur bitten, den Inhalt des kategorischen Urteils zu analysieren, denn seine Entwicklung ist der Gegenstand dieser lemmatischen Betrachtung.

Das kategorische Urteil, $E = A$, besagt: das einzelne oder besondere (empirische) Subjekt gehört zu einem (nur gedachten) Allgemeinen, zu einer Gattung, und diese verwirklicht sich im Subjekt: die Rose ist eine Blume, Pflanze usw., oder auch: dies ist eine Rose. — Das Prädikat ist aber kein zufälliges Merkmal des Subjekts, oder eine seiner zufälligen Eigenschaften, welche ebensogut auch eine andere sein könnte, sondern ist dessen Wesen, dessen Substanz; die Beziehung von S und P ist also notwendig. Aber der objektive, allgemeine Begriff teilt oder bestimmt sich in diesem Urteil wieder nur unmittelbar, wie seinerseits auch das Subjekt, die Einzelheit oder Besonderheit, unmittelbar zu seiner Gattung gehört. Was sie vereint ist wieder nur die unmittelbare, inhaltlose, also nicht wahrhaft einigende Kopula »ist«. Und außerdem teilt sich der objektive, allgemeine Begriff nicht zu seinem Unterschiede, er bleibt nur auf der Seite des Prädikats stehen, ohne sich zu Unterschiedenem zu teilen: das Subjekt ist nur eine einzelne Bestimmtheit. Zwar gibt es mehrere Einzelne, welche zur selben Gattung gehören, aber gerade daß es deren gibt, ist der Mangel dieses Urteils. Rosen, Lilien usw. haben ihre Gattung gemein, aber auch nur gemein; es ist im Urteil nicht ausgedrückt, daß die Gattung, das Allgemeine, sich selbst zu diesen ihren Besonderheiten geteilt hat, was sie, wenn sie das wahrhafte, konkrete Begriffsallgemeine wäre, doch sollte. Daher ist — zwar nicht mehr wie im Urteil: die Rose ist rot, das Prädikat, sondern — das Subjekt dieses Urteils nur zufällig, ein Akzidentelles, weshalb das kategorische Urteil dem Substantialitätsverhältnis im Wesen entspricht. —

Zusammenfassend müssen wir sagen: im kategorischen Urteil wird ausgegangen von einem einzelnen, zufälligen Subjekt, das als solches gegeben ist; aber das Urteil enthält weiter, daß dieses zufällige Subjekt eine substantielle Natur hat, zu einer Gattung gehört, wesentlich eine Allgemeinheit ist, ohne daß aber diese Notwendigkeit im Urteil ausgesprochen ist; aber sie ist darin an sich enthalten; das bedeutet aber, daß das Subjekt wesentlich nicht nur ein Zufälliges, sondern mehr: ein mit Notwendigkeit zu Setzendes ist, oder daß die Beziehung beider Momente als notwendig zu setzen ist. Weil dies im kategorischen Urteil nicht geschieht, nicht geschehen kann, denn dann würde es eben kein kategorisches Urteil sein, so kann es nur in einem andern geschehen. Und das ist das hypothetische Urteil: wenn das eine ist, so ist das andere, das Kausalitätsverhältnis im Wesen in Begriffsform.

Aber, ist dieses neue Urteil die Verkehrung, die Verneinung des Vorigen? Oder, kann die Verneinung z. B. von »eine Rose ist eine Blume« nur so gefunden werden, daß man sagt: eine Blume ist eine Rose oder sie ist keine Rose, wodurch das disjunktive Urteil sich als das nächstfolgende darbieten würde. Doch wohl kaum: diese Disjunktion möchte wohl zu unbestimmt sein, was im Widerspruch stehen würde zur Klarheit, d. h. zu der Bestimmtheit des Begriffs. Wenn der Begriff, der objektive und allgemeine, der die Einheit der Urteilsmomente ist, sich disjüngiert, soll er zur Bestimmtheit kommen, d. h. in seiner Disjunktion sollen seine Besonderheiten sich entwickeln. Wenn die Blume also keine Rose ist, so soll sie doch wenigstens zu einer andern Art sich unterscheiden, nicht nur die unbestimmte Negation ohne weiteres einer bestimmten Art sein. Die unbestimmte Negation ist das Nichts, und das Nichts ist nur die Negation des unbestimmten Seins, wie wir oben erinnerten; aber die Negation eines bestimmten Seins ist selbst bestimmt; der nur kontradiktorische Begriff ist leer. — Wenn also das neue Urteil die Verneinung des kategorischen sein soll, so muß es diese auf andere Weise sein. Das kategorische Urteil nun sprach die unmittelbare Existenz der Momente aus, während die Notwendigkeit der Beziehung nur an sich, nur eine innere war. Im hypothetischen Urteil dagegen ist gerade die Existenz der Momente weggefallen und ihre notwendige Beziehung zueinander zum Ausdruck gekommen, welche gar nichts Unmittelbares mehr an sich hat, sondern sich rein aus dem Begriffe ergibt; dafür entbehrt dieses Urteil aber der Realität seiner Glieder: wenn eines ist, so ist anderes. Nur ist dieses andere nicht die Gattung des einen; sonst würden wir beim kategorischen Urteil stehen bleiben oder darin »erfrieren« und den Sinn des hypothetischen Urteils verfehlen; denn das

besagt: wenn das eine ist, so ist auch das andere da: das Einzelne erzeugt das Einzelne. Aber daß das Einzelne da ist, ist in diesem Urteil nicht enthalten; als seiend ist nur die notwendige Beziehung gesetzt. An sich jedoch ist mehr darin enthalten, und zwar dies, daß, wie Hegel sagt, jedes Extrem ebensosehr das Sein seiner selbst als das eines andern ist. Hier ist ihre Identität gesetzt, das Seiende nicht die abstrakte Identität mit sich, sondern die konkrete. Und wenn in diesem Urteil die Momente noch nicht nach den Begriffsbestimmungen einander entgegengesetzt sind, d. h. als Einzelnes (oder Besonderes) und als Allgemeines, sondern nur als Momente überhaupt, so ist doch, wie Hegel sehr schön sagt, das Sein, da es das Sein des andern ist, an sich eben dadurch Einheit seiner selbst und des andern und hiermit Allgemeinheit. — Eigentlich also ist im hypothetischen Urteil eine Allgemeinheit gemeint, welche sich in Besonderheiten teilt; wie diese Besonderheiten ihrerseits nur in der Allgemeinheit gesetzt sind. Der Ausdruck für diese innere Wahrheit aber ist das disjunktive Urteil: $A = B$ oder C . Hierin ist dann die Gleichsetzung des Allgemeinen und des Besonderen nicht nur formell, sondern auch inhaltlich gesetzt: die Gattung ist entweder diese oder jene Art, d. h. weder diese noch jene, sondern sowohl diese als jene; sie realisiert sich in ihren Arten. — Daß in der Natur diese Arten zufällig sind, daß sie in eine äußerliche, unbestimmte Vielheit auseinanderfallen und daß dies nicht ein Mangel des Begriffs ist, sondern, wie Hegel es nannte, »die Ohnmacht der Natur, den Begriff festzuhalten«, ist hier nicht auszuführen, da dies nicht mehr der Gegenstand unserer Betrachtung ist. — Nur sei noch gesagt, daß im disjunktiven Urteil das Sein der Extreme mit der Notwendigkeit ihrer Beziehung verbunden ist, daß also dieses Urteil das kategorische und hypothetische in sich aufgehoben enthält und sich also formell als das dritte präsentiert, wie es inhaltlich das abschließende einer Reihe ist, weil S und P hierin gleich geworden sind (und zwar nicht zur abstrakten, sondern zur konkreten Identität entwickelt), und endlich, daß in diesem disjunktiven Urteil, worin eigentlich oder an sich gesagt wird, daß der allgemeine Begriff sich schöpferisch in seine Besonderheit dirimiert, der Übergang der Urteile der Notwendigkeit zu denen des Begriffs enthalten ist. — Daß in der Reihenfolge: kategorisch-hypothetisch-disjunktiv die Parallele mit der Ordnung der Wesenskategorien Substantialität-Kausalität-Wechselwirkung bewahrt ist, kann schließlich als ein glücklicher Umstand bezeichnet werden.